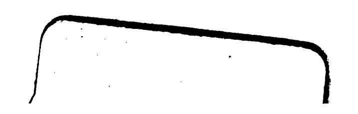



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen.

Zweiter Band. Dritte Abtheilung.







Die
Kirche Christi
und
ihre Zeugen
oder die
Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Zweiter Band. Mittelalter.

Dritte Abtheilung.

Zürich

Verlag von Meyer & Zeller.

1855.

Die

Deutschen Mystiker

des

vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts

Johannes Tauler,
Heinrich Suso, Johannes Rusbroek, Gerhard Groot,
Florentius Radevynzoon, Thomas von Kempen.

Von

Friedrich Böhringer.

Zürich

Verlag von Meyer & Zeller.

1855.



Vorrede.

In der vorliegenden Darstellung der germanischen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts hoffe ich keine ganz unnütze Arbeit geliefert zu haben. Einmal schon um dieser Mystiker selbst willen, die einen Reichthum von Lebens- und Gedankeninhalt entfalten, von dem gewiss nur die Wenigsten eine Ahnung haben; dann auch, weil es, so viel ich sehe, bis jetzt an einer eingehenden und zusammenhängenden Darstellung dieser Mystiker gefehlt hat.

Wie Vieles ist im Allgemeinen in Bezug auf diese Mystiker geschrieben, reflektirt, kritisirt, spekulirt worden, und wie wenig kennt man sie selbst! Ich halte, offen gestanden, diese Manier für eine leichte Arbeit in unsern Tagen, in denen es gar bequem ist, von oben herab mit den Schlagwörtern: Entwickelung, Nothwendigkeit, Standpunkt, Unmittelbarkeit u. drgl., und mit dem Besitz solcher Begriffe irgend Etwas ins Allgemeine hinein zu konstruiren, zu schematisiren oder zu kritisiren. Ich halte es aber auch für eine unfruchtbare und vorübergehende

Arbeit, und diese Weise zugleich für ein Grundgebrechen in den geistigen Zuständen der Gegenwart. Nachgerade wird der Einzelne (und ich glaube auch das Publikum), je älter und reifer er wird, dieser Manier satt und will einen reinen, vollen, unverfälschten Inhalt, statt blosser Reflexionen darüber. Sättigen silberne Platten, denen aber die Gerichte mangeln? Oder sättigt Erzählen von köstlichen Speisen? Etwas Anderes ist, sie selbst kosten; und wer sie gekostet hat, weiss, wie sie schmecken, besser als aus aller Beschreibung. Ich habe mit diesem Bilde meine Darstellung versinnlichen wollen. Wer aber glaubt, „nur so ausziehen", sei eine leichte Arbeit, weiss weder was Reproduktion ist, welche die vollständigste Kenntniss der Quellen zur Voraussetzung hat und zugleich eine geistige Beherrschung derselben, die es allein möglich macht, ein Bild vom Ganzen und vom Einzelnsten in dem Organismus dieses Ganzen zu geben; noch kennt er diese Quellen selbst, welche meistentheils von der Form eines zusammenhängenden Ganzen gar nichts an sich haben, obwohl sie, wenn auch nicht auf den ersten Blick, doch bei längerem Vertrautsein ein (mehr oder minder) zusammenhängendes Ganzes darbieten.

Allerdings anerkenne ich mit Dank einige tüchtige Vorarbeiten; aber theils sind sie mir doch viel zu wenig in das eigentliche Verständniss des innern Baues der mystischen Systeme eingedrungen, theils erstrecken sie sich selbst nur auf Einzelne dieser Mystiker, während das Wesen der germanischen Mystik nur aus einer zusammenhängenden

Darstellung der Hauptrepräsentanten derselben erkennbar ist, und auch jeder Einzelne mehreres Licht wieder durch den Andern erhält.

Ich darf die Versicherung geben, dass ich die vorhandenen Quellenschriften auf's Gewissenhafteste durchstudirt habe, dass kein Winkel in denselben ist, in dem mich vertraut zu machen ich mich nicht bestrebt hätte. Wie ist es mir auch so wohl gewesen, wenn ich in diesen heiligen Räumen umherwanderte! Dass ich auch Kritik geübt, kann ich versichern; freilich ohne viel Apparat, der ohnehin für dieses Buch gar nicht am Platze wäre; die rechte Kritik übt sich von selbst mit wenigen Andeutungen oder auch — Weglassungen; aber allerdings nur wer die Quellen kennt, sieht das. Ich sage das auch mit Beziehung auf den letzten Band, z. B. auf das Leben des Franziskus.

Nichts habe ich mehr bedauert bei Abfassung einiger dieser Mystiker, besonders Tauler's, als dass „Pfeiffer" uns noch nicht mit den Werken dieser Mystiker nach den vorhandenen und verglichenen alten Manuskripten beschenkt hat. Denn ich bin gar nicht der Ansicht Martensen's, der den ganzen Inhalt dieser Mystiker auf ein paar spekulative Gedanken zurückführen will. Genauere Beschäftigung z. B. mit Tauler's Predigten und der Nachfolgung hätte ihn schon gleich eines Andern belehren können. So weit indessen stimme ich Martensen zu, dass es sich bei einer umfassenden, systematischen Darstellung dieser Mystiker zunächst nicht um philologisch-diplomatische Genauig-

keit handelt, sondern um den substanziellen Gedankeninhalt, und dass dieser, auch wenn die alten Manuskripte edirt würden, wohl nicht wesentlich anders gefasst werden würde (wenn auch allerdings im Einzelnen bestimmter oder schöner), als es nach den vorhandenen Ausgaben möglich ist. Hievon sind freilich die mehr didaktischen Mystiker, wie Rusbroek, auszunehmen.

In Bezug auf Tauler bemerke ich, dass ich Schmid's Mittheilungen, die er aus der Strassburger Bibliothek geschöpft (doch nicht ohne Widerspruch gegen seine Annahme von „waldenserischen Gottesfreunden" zu erheben), dankbar benutzt habe; dagegen ist meine Darstellung der Tauler'schen Mystik eine ganz andere als die seinige. Ich überlasse Kennern die Vergleichung und das Urtheil.

Suso's Leben habe ich nicht mehr kürzen können, wenn ich nicht Gefahr laufen wollte, diesem Leben, wie schon der alte Murer bemerkte, „den Geruch und die Lieblichkeit zu nehmen". Ich habe von dem Büchlein: „von der ewigen Weisheit", ein altes Manuskript, das früher den Dominikanernonnen am Oetenbach in hier angehörte (mit denen Suso in Verbindung stand), und nun auf hiesiger Stadtbibliothek sich befindet und mir gütigst zur Benutzung überlassen wurde, mit der Ausgabe von Diepenbrock verglichen, bin aber nirgends auf erhebliche Differenz gestossen.

Bei Rusbroek habe ich, wie billig, Arnswald, dem man für die Herausgabe der vier Rusbroek'schen Schriften nach alten Geldernschen und Kölnischen Manuskripten nicht dank-

bar genug sein kann, zu Grunde gelegt und den Surius nur mitbenutzt für die leider noch so zahlreichen andern Rusbroek'schen Schriften, von denen wir noch keine originale oder annähernd originale Ausgaben besitzen. — Engelhard's Schrift, die man vielfach als eine „sehr gründliche" bezeichnet hat, ist zwar allerdings ein höchst fleissiger Auszug aus Surius, aber auch ohne alles Verständniss der Rusbroek'schen Mystik im Einzelnen und im Ganzen, so dass gar nicht möglich ist, aus dieser verworrenen Darstellung auch nur irgendwie ein zusammenhängendes Bild zu gewinnen. Indessen ist über keinen Mystiker von den Kirchenhistorikern so ohne genauere Kenntniss gehandelt worden, als eben über Rusbroek.

Bekanntlich hat auch Ullmann in seinen „Vorläufern" von diesen drei Mystikern eine Zeichnung gegeben; aber, wie das auch nicht sein Zweck war, von genauerem Eingehen ist keine Rede; die Arbeit selbst, übrigens voll Geschmack und Feinheit, wie Alles was Ullmann schreibt, ist überhaupt nicht Quellen-Arbeit.

Groot und Florentius bilden mehr Uebergänge zu Thomas — schlichte Lebensbilder. Dass ein Nichtniederländer nichts Neues geben konnte, liegt auf der Hand. Die vorhandenen und mir zugänglichen Quellen und Bearbeitungen habe ich gewissenhaft benutzt.

Thomas von Kempen, der Letzte dieses Bandes und der Bekannteste dem grössern Publikum, ist nach seinen sämmtlichen bekannten Schriften, wie ich hoffe, getreu und in einem naturgemässen Zusammenhang dargestellt. Ich habe ihn,

wie die andern, meist selbst sprechen lassen. Der praktisch-einfach-fromme Mann bildet für Manche wohl eine angenehm-abspannende Lektüre auf jene dunklere und schwerere des Rusbroek.

Dass ich Eckard nicht in diesen Kreis aufgenommen habe, so hoch dieser Geist auch steht, wird man leicht begreifen.

Mögen denn diese edlen Mystiker, die zum erstenmale einem grössern Publikum in zugänglicher Gestalt und aber in umfassender Behandlung zugleich ganz lauter und quellenmässig geboten werden, den verdienten Kreis von Lesern und Freunden finden!

Zürich, im Herbst 1854.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

wie die andern, meist selbst sprechen lassen. Der praktisch-einfach-fromme Mann bildet für Manche wohl eine angenehm-abspannende Lektüre auf jene dunklere und schwerere des Rusbroek.

Dass ich Eckard nicht in diesen Kreis aufgenommen habe, so hoch dieser Geist auch steht, wird man leicht begreifen.

Mögen denn diese edlen Mystiker, die zum erstenmale einem grössern Publikum in zugänglicher Gestalt und aber in umfassender Behandlung zugleich ganz lauter und quellenmässig geboten werden, den verdienten Kreis von Lesern und Freunden finden!

Zürich, im Herbst 1854.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

Johannes Tauler.

»Wisse, welches Werk du thust, dem du ein anderes Ende setzest denn Gott, in dem vergissest du Gottes, denn Gott soll von Natur ein Ende aller Dinge und aller Meinung sein, und wo du ein anderes Ende setzest, da thust du, als ob du sein verläugnest. Denn du gibst der Kreatur das, was Gottes von Natur eigen ist.«

T's. Predigt am Mittwoch vor dem Palmtag.

Das 14. Jahrhundert als kirchlich religiöses ist in seinem besten Theil das Jahrhundert der Mystik, welche „das Heiligthum der Kirche in jener Zeit" genannt worden ist.

Diese Mystik ist entsprungen aus einem tiefen Verlangen des Menschen nach Einigung mit Gott, ja sie ist wesentlich eine unendliche Sehnsucht, ein Hunger und Durst nach Gott, nur nach Gott, nach Gott selbst, im eigensten Innern, im unmittelbarsten Haben, durch alle bisherigen Vermittelungen hindurch und über sie hinaus, die sich als immer mehr unzureichende den heilsbegierigen Seelen erwiesen haben. Die Seele hat „einen unvergesslichen Blick in sich gethan": sie hat sich zwar in ihrem „gewordenlichen" Zustande und in ihrer „blossen Natürlichkeit" als „gebresthaft" erkannt, aber auch als göttlich in ihrer Ursprünglichkeit, daher das Verlangen, wie sie „ausgeflossen" aus Gott, in ihn wieder „einzufliessen", „eingeführt", „eingenommen" zu werden. Weil sie sich aber zugleich als gebresthaft erkannt, so ist ihr dieser „Wiederfluss" in ihren ersten Ur-

sprung nur möglich durch einen mystischen „Reinigungsprozess“, der sich „durch alle Stationen“, die zwischen der Sündhaftigkeit und blossen Natürlichkeit der Individualität und ihrer „Vergottung“ liegen, hindurchbewegt. Diesen Prozess, der bei den Verschiedenen verschiedene Namen hat, bei T. vorzugsweise „Armuth“, bei Suso „Gelassenheit“, dessen Stufen von den Verschiedenen auch verschieden dargestellt werden — doch sprechen alle von „anhebenden“, „zunehmenden“, „vollkommenen“ Menschen — fassen doch alle Mystiker übereinstimmend so, dass in ihm alle Gebrechen abfallen, alle Mittel und alle Bilder verlöschen sollen, bis auf das gnadenreiche Bild unsers Heilandes, in dem die Einheit des Menschen mit Gott natürlich und urbildlich zur Erscheinung gekommen ist.“ In der lebendigen Aneignung Christi wird dieser mystische Prozess zum „Christifikations-Prozess“, und durch ihn und in ihm zugleich und schliesslich zum „Deifikations-Prozess.“

Diese Mystik ist eine Lebensmacht in der Kirche geworden, als die andern Mächte sich zu neigen anfingen.

Vieles hat zu ihrem Entstehen zusammengewirkt. Gewiss eben diess Sinken der andern Mächte, welche das kirchliche Leben und die religiösen Geister vorzugsweise bis jetzt getragen haben. Zunächst das Sinken der mittelalterlichen Hierarchie in ihrer Spitze als Papalhoheit — mit dem Antritt des 14. Jahrhunderts. Seit Klemens V., im Dienste des französischen Königthums, das Werk Philipps des Schönen gegen Bonifaz krönend, den Stuhl Petri nach Avignon, in einen Winkel der Provence, verlegte, waren es eigentlich die französischen Könige, welche über die Schlüssel Petri verfügten; aber diese (französische) Partikularität der päpstlichen Interessen und Anschauungen konnte das Papstthum selbst nur degradiren, dessen Karakter eben Universalität allen Partikularitäten gegenüber sein sollte.

Als wollten sich nun aber diese französischen Päpste (zugleich Franzosen von Geburt) für ihre französische Abhängigkeit und Demüthigung entschädigen, sprachen sie anderseits Grundsätze von einer päpstlichen absoluten Universalmonarchie aus, wie es in solcher konzentrirten Weise nie zu-

vor ausgesprochen worden war. „Gott selbst hat in der Person des Petrus dem Papst die Rechte des irdischen zugleich und himmlischen Reiches anvertraut“, lautete der oberste Grundsatz, der ganz einfach, und nicht eben nur so weit es unter sittliche und religiöse Gesichtspunkte fällt und nach diesen zu ordnen ist, auch das Weltliche sich anmasst. Besonders aber gegenüber dem römischen Kaiserthum machten die avignonschen Päpste diese Grundsätze, die bisher nur theilweise ausgesprochen worden waren, bis zur Spitze geltend: darnach hatte der Papst die zum Kaiser gewählte Person zum Kaiser nicht bloss zu salben, nicht bloss zu bestätigen, und über sie zu entscheiden, und nicht bloss in streitigen Fällen, sondern überhaupt (s. Innozenz S. 333); der Kaiser hat geradezu dem Papste den Eid der Treue, den Lehens-Eid zu leisten, wird aus einem Schutzvogt des Papstes zu dessen Lehensmann, und ohne diesen Eid überhaupt gar nicht — Kaiser; gewiss ganz konsequent dem obersten Grundsatz gemäss! Es war nur die letzte Konsequenz, dass zur Zeit der Vakanz — und diese war, wenn ein Papst den von den Deutschen gewählten deutschen König als römischen Kaiser nicht anerkannte — der Papst der Verweser des Reichs überhaupt und im Besonderen sei.

Diese Ansprüche wurden nicht bloss ausgesprochen, sondern „mit gesteigertem Uebermuthe“ in Anwendung gebracht von diesen avignonschen Päpsten zur selben Zeit, als sie den französischen Königen unterthänig waren, ja eben im Dienste der partikulär-französischen Interessen.

Um die Inkongruenz dieser Ansprüche zu vollenden, war gerade in den heftigsten dieser Päpste kaum eine Spur von geistlichem Karakter in der Art eines Innozenz III. oder Gregor VII.; nicht einmal sittliche Würde, deren Stelle Habsucht, Eigennutz und Ueppigkeit eingenommen hatten, so dass man sagen muss, je höher die Ansprüche dieses Papstthums an Macht, je tiefer sei es an innerm Werthe gestanden.

Wahrlich von einer solchen Leitung des Pontifikats konnte keine positive Lebensanregung ausgehen auf die Kirche und ihre Söhne; ja eben im Gefühl dieser innern Leerheit

der Kirche, welche mit dem Papstthum noch zusammenfiel, in dem Unbefriedigtsein von ihr, um nicht zu sagen im Gegensatze hiezu, mussten die wahrhaft religiösen Gemüther anderswo Genüge für ihr religiöses Lebensbedürfniss suchen, und diess war eben das Seelenheil im unvermittelten und unmittelbaren Leben in Gott. Dass sich so die Geister auf sich selber setzten, in ihr inneres Adyton sich zurückzogen, darauf wurden sie durch das Pontifikat gewissermassen selbst gestossen, das in dem langen, bittern Zerwürfniss mit Kaiser Ludwig dem Baiern über alle Gemeinden, Städte und Länder, welche politisch zu Ludwig standen, das Interdikt aussprach in einer so grässlich egoistischen und zähen Weise, dass Tausende und Tausende vom Volke der kirchlichen Lehr-, Trost- und Gnadenmittel Jahrzehnde lang sich beraubt sahen, gleich als wäre das Seelenheil des Volks nur Nebenpunkt gegenüber der Durchführung der neu-päpstlichen absoluten Doktrinen. Was blieb in dieser kirchlichen Noth und Entbehrung den heilsbegierigen Seelen, als die „Kapelle des Herzens“, wie Suso sich einmal ausdrückt? In diesem wirren Konflikt mit der Staatsgewalt, durch welche das Bewusstsein je der Besten, die so gerne Gott was Gottes und dem Kaiser was des Kaisers ist, gegeben hätten, zerrissen werden musste, was blieb diesem Bewusstsein, das wie mit Gewalt zerrissen wurde, übrig, als Ahnung eines über den beiden streitenden Interessen stehenden höheren, von beiden unantastbaren Gebietes? als die Auswanderung aus dieser äusseren zerrissenen Welt, um im beschlossenen Innern in der stillen geistigen Welt einen unbewegten Punkt zu finden, auf dem man ausruhen und sich ansiedeln mochte? Und davon war nur noch ein Schritt bis zu jenen freiern Ansichten über das Verhältniss von Staat und Kirche, nach welchen wie der Einzelne so auch der Staat den absoluten Ansprüchen der Hierarchie gegenüber in weltlichen Dingen auf seine ursprüngliche Autonomie sich zurückzuziehen habe. Was in der selbstsüchtigsten und listigsten Form die französischen Könige bereits durchgeführt hatten, die das Papstthum sogar für ihre eigenen Interessen ganz und gar auszubeuten wussten, wurde in Deutschland zum Kampf zwischen

Papstthum und Kaiserthum, so hart wie nur immer in den Zeiten der Salier und Hohenstaufen, zwar ohne ein so grossartiges geschichtliches Drama darzubieten, weil die grossen Karaktere und auch theilweise die realen Interessen fehlten, aber — von den unerhört kühnen und einseitigen, indessen auch rein nur individuellen Behauptungen der Partei-Schriftsteller abgesehen — mit bestimmtern und anerkanntern Resultaten, welche ins allgemeine Staatsbewusstsein drangen und im ersten Kurverein zu Rhense durch die Erklärung der nationalen Autonomie des deutschen Königthums — allerdings nicht ohne einige Vermischung von deutschem Königthum und römischem Kaiserthum — formulirt wurden.

Zu diesen politischen und kirchlichen Zuständen, welche offenbar die Mystik wenn nicht ermöglichen, so doch sehr befördern müssen, gesellten sich in diesen Zeiten noch die Schrecken der übermächtigen Natur: Hungerjahre, Erdbeben, vor allem jene Weltseuche, welche der schwarze Tod genannt wurde.

Auf so wankendem, zerrissenem Grunde fühlten sich die stilleren und frömmeren Seelen wie von allen Seiten gedrängt auf den Weg, der allein zum Troste führen konnte.

Denn auch die Scholastik, die eine der Lebensmächte in der Kirche gewesen war, vermochte, zum Scholastizismus ausgeartet, die realen Geister nicht mehr zu befriedigen. Eine Philosophie ohne Empirie, ein Begriffsformalismus, der mit der Wirklichkeit in kein lebendiges Verhältniss trat, hatte dieser Scholastizismus das religiöse Dogma zwar „in das kunstreiche Netz der Verstandesmetaphysik eingesponnen“ und „bewiesen“, aber es weder „begriffen“ noch für das innere Leben flüssig und anwendbar gemacht. Die kirchliche Lehre war ein Schatz, aber ein „todter“ Schatz in ihm. Um so mehr suchte nun das von ihm verlassene und ihn verlassende Bewusstsein anderswo Nahrung, nicht aus den Büchern, wie oft wiederholt das T.! sondern da, wo das Leben ursprünglich und rein quillt.

Was sollen wir von der zunehmenden Veräusserlichung des Kirchenlebens, des Kultus, der Kirchendisziplin, von dem Mechanismus und der Kasuistik sagen?

Auch die Ordensstiftungen des 13. Jahrhunderts hatten bereits im 14. ihre ursprüngliche Kraft verloren, was man aus ihren Streitigkeiten ersieht. Allerdings war die Mystik vorzugsweise heimisch in den Klöstern. Das stille Klosterleben war eine ganz besonders geeignete Form, in die sich der mystische Geist eingiessen liess. Aber der Ordensstand als solcher war nicht das Prinzip, das die Mystiker zu dem machte, was sie waren, die sie tragende Macht, wie er eine religiöse Macht gewesen war im 13. Jahrhundert und noch früher.

So wies die missleitete Hierarchie das religiöse Bedürfniss in die Kapelle des Herzens, die in Scholastizismus ausgeartete Scholastik auf die innerliche Vernehmung und Erfahrung des Christenthums, die Kasuistik auf einen „sichersten und kürzesten Weg zum Heil ohne alle Glossen", das scheinheilige und äusserlich gebundene Mönchsthum auf wahrhaftere, durch gleichartiges Geistesleben verbrüderte und freiere Gemeinschaftsformen: gewiss Momente genug, wenn man sie auch allerdings mehr negativer Art nennen wollte, die zur Mystik des 14. Jahrhunderts hindrängten oder doch mitwirkten. Es hat aber dem erregten Bedürfniss des Geistes hiefür auch nicht an positiven Ansatzpunkten, Vorbereitungen und Vorläufern gefehlt; denn die Mystik selbst ist der Kirche zu keiner Zeit fremd gewesen.

Man kann zwei Hauptperioden und Hauptformen in der bisherigen Mystik unterscheiden: die eine die griechische oder die doch griechischen (und morgenländischen) Karakter trägt, mit Dionysius Areopagita, die andere die abendländische. Beide unterscheiden sich von einander in derselben Weise, in der überhaupt sich die griechische Kirche von der occidentalischen unterscheidet. Die griechische Mystik (dem Orient verwandt) mit ihrer neuplatonischen Ansicht der Endlichkeit, vorzugsweise in der intelligiblen Welt, im „Himmel der Ideen, welcher jenseits der menschlichen Wirklichkeit gelegen ist", lebend, dem überweltlichen Sein zugekehrt, geht durchweg von oben aus, vom göttlichen Standpunkte, und führt den Menschen nur wie flüchtig, nur wie durch Symbole in die Gottheit wieder ein; denn die schärfsten Punkte des

menschlichen Seins, die Sünde, die Erlösung, die menschliche Natur Christi haben in ihrem Bewusstsein keine rechten Wurzeln. Die Mystik der abendländischen Kirche hingegen, der Augustin sein unvergängliches Gepräge aufgedrückt hat, geht vom Anthropologischen aus, vom Menschen, von dem eigenen Seelenheil; und wenn man jene mehr objektiv nennen könnte, weil sie nicht vom Subjekte ausgeht, so ist in dieser Beziehung diese überwiegend subjektiv.

Diese abendländische Mystik finden wir in Anselm, in dem Scholastik und Mystik sich einten, dann als diese beiden auseinandergingen, in Bernhard, endlich in derjenigen Schule, die beide wieder zu vermitteln suchte, in den Viktorinern (deren letzter Ausläufer Gerson war), auch in Bonaventura. Es ist diess, wie man sieht, die romanische Mystik gewesen. Diese Mystik ist mehr psychologischer Art; in ihr ist auch die Reflexion noch vorherrschend, welche die Rechte des Verstandes und Gefühls gegen einander abzuwägen und ins Gleichgewicht zu stellen sucht, so dass je das eine Element das andere reguliren und beleben sollte; daher denn auch ihre scholastisch-methodische Haltung. Insofern sie vermischt war mit andern Elementen, scholastischen nicht bloss, sondern auch kirchlich-hierarchischen, war sie nicht reine Mystik der Seele; sie war aber auch nicht national, nicht populär, nicht einflussreich auf das Volksleben, keine religiöse Macht im Volke.

Diess war der zweiten Periode oder der zweiten Hauptform der abendländischen Mystik vorbehalten, in der diese in ihrer Reinheit und Fülle sich offenbaren sollte.

Im 14. Jahrhundert war die Zeit „erfüllet“, dass diese kommen sollte (eben in Folge der schon bezeichneten Erscheinungen). Die ganze Atmosphäre war wie schwanger von diesem und ähnlichem Geiste. Wir erinnern, um von den Waldensern nicht zu sprechen, an die Fratricellen, an die Begharden und Beguinen, eine Art von geistlichen Orden, die sich ohne strengeren Klosterzwang einem beschaulichen Leben widmeten, und von denen ein Theil in allmäligem häretischen Uebergange mit den Brüdern des freien Geistes verwuchs; an diese „freien“ Geister endlich selbst, die bis zum

spirituellen Pantheismus und sittlichen Antinomismus, bis zur Emanzipation des Fleisches gingen. Zwischen diesen Aftermystikern und Ketzern und der bestehenden amtlichen Kirche stand diese reine Mystik des 14. Jahrhunderts in der Mitte, Elemente von jener in sich aufnehmend, aber von ihrem unsittlichen, unreligiösen und antikirchlichen Niederschlag sie reinigend; diese aber, die amtliche Kirche, nicht verläugnend und nicht von ihr ausgestossen, aber ihr Erstarrtes in einen innern Fluss bringend, aufs Innere applizirend und ihr Aeusserliches vergeistigend: so zugleich zwischen der alten und der neuen Zeit stehend, wie am Ausgange des antiken Lebens der Neuplatonismus.

Die Heimat dieser Mystik des 14. Jahrhunderts war Deutschland, wie Frankreich der Schauplatz der romanischen des 12. und 13. Jahrhunderts gewesen war: Deutschland, wo alle die Gründe und Bedingungen, die wir angeführt haben, politische, nationale, religiöse in diesem Jahrhundert zusammentrafen, und dessen Volkes Art und Weise es von je war, dass „die Macht des religiösen Elementes aus der Tiefe des Gemüthes sich geltend machte". Im Besondern waren es die Rheinlande, vom Bodensee, Konstanz bis Köln, bis in die Niederlande, die „Pfaffengasse", wie man den Rhein wegen der vielen geistlichen Herrschaften, die er durchfloss, zu nennen pflegte; ein höchst bewegter Boden! Denn der Rhein war auch damals noch „gleichsam die geistige Schlagader des deutschen Reiches". Besonders waren es die bischöflichen, freien und Reichs-Städte, wo die Bürgerschaften den Bischöfen ein Hoheitsrecht nach dem andern entzogen und die Handwerkszünfte ihren Antheil an der Leitung der Gemeinwesen ertrotzten, daher in natürlicher Anhänglichkeit an die Kaiser standen, die ihnen ihre Privilegien bestätigten.

Diese andere Hauptform der abendländischen Mystik war also die germanische, die deutsche. Sie lebt rein aus eigenen Mitteln, das heisst, sie erzeugt und konstruirt sich aus der eigenen Tiefe des Gemüths, ohne Verbindung mit der Scholastik, oder eher im Gegensatze zu ihr; insofern schon ist sie ganze, reine Mystik, wiewohl sie allerdings

schon vorhandene Elemente der romanischen und griechischen Mystik in sich aufnimmt und in ihr Fleisch und Blut verwandelt: die Viktoriner und Bernhard in psychologischen Anklängen, besonders aber den Areopagiten, der, von den romanischen Reflexions-Mystikern in Hintergrund gestellt, der deutschen Ueberschwenglichkeit entgegenkommt und ihr die metaphysischen Voraussetzungen liefert. Diese germanische Mystik ist aber auch durch und durch national und populär und unterscheidet sich auch dadurch von der romanischen, die nicht aufs Volk es abgesehen hatte, noch romanisch schrieb (wenigstens wissen wir nichts von „romanischer", d. h. romanisch geschriebener Mystik). National und populär aber ist diese deutsche Mystik, sofern das deutsche Gemüth sie erzeugt hat, sofern sie auf das Volk wirken will, und sofern sie deutsch predigt, deutsch schreibt in der ans Herz redenden Muttersprache, nicht mehr lateinisch, das mit dem veralteten lateinischen Scholastizismus veraltet schien. Längst war die deutsche nationale Poesie auf ihrer Höhe; nur die deutsche Prosa, vielleicht eben in Folge der Vorliebe für die poetische Behandlung, war zurückgeblieben. Jetzt, zu einer Zeit gerade, als die Poesie stagnirte, erhob diese Prosa ihr Haupt in diesen deutschen Predigern und Mystikern, wie schon im 13. Jahrh. z. B. durch Berthold und David von Augsburg es in wahrhaft epochemachender Weise geschehen war.

In diesen heimischen Lauten, welche diese Mystiker, die „Minnesänger" der religiösen deutschen Prosa, wie man sie genannt hat, in einer Kraft und Originalität anschlugen, wie erst ein Luther nach ihnen und dann nach Luther wieder Jahrhunderte Niemand, in dieser lebendigen Zunge, in welcher die tiefsten Wurzelwörter der deutschen Sprache ausgesprochen wurden, die Emanzipation von „der abstrakten, alle Individualität nivellirenden Herrschaft" des Lateins angebahnt, und eine nationale geistliche Literatur geschaffen wurde, schlug die religiöse Individualität (das Gemüth) deutscher Nation erst ihr seelenvolles Auge auf.

Dem Zwecke gemäss, den übrigens diese Mystik verfolgt, sind auch ihre Mittel, ist die Abfassung und Form ihrer Schriften: es ist eine praktische, das heisst, diese Mystik will

ihr eigenes und das Heil Anderer wirken, wenn sie schreibt; ein rein literarischer oder wissenschaftlicher Zweck liegt ihr ferne, darum auch eine solche Form. Wir müssen sie daher suchen in Predigten, die sie an Mönche und Nonnen oder an ein weiteres Publikum gehalten hat, und die von ihren Zuhörern, auch von ihnen selbst niedergeschrieben wurden; auch in Abhandlungen mit jener praktischen Tendenz, oder in Sendschreiben und Briefen, deren Inhalt gegenseitige Mittheilungen über religiös sittliche Zustände, Leitung der Seelen u. s. w. bilden. Diese Literatur ist reich an Trost- und Kernsprüchen, die den kernhaften Geist ihrer Sprecher verrathen; aber eine fortschreitende Entwickelung der Gedanken, wenigstens der Form nach, würde man vergebens bei ihnen suchen. Doch ist allerdings ein realer Zusammenhang in diesen Gedanken, die sie bald da bald dort, wie es der Ort, das Bedürfniss, die Erregtheit mit sich brachte, bruchstückweise und getheilt hingeworfen haben, welche Bruchstücke zu einem Ganzen zusammenzufinden und zu rekonstruiren allseitig liebendes Eingehen in ihre hinterlassenen Denkmäler erfordert.

Nicht mit Unrecht hat man diese Männer, sowohl mit Rücksicht auf den Gedanken und Inhalt als auf die sprachliche Darstellung, die „Erzväter“, wir sagen nicht sowohl der deutschen Spekulation als aller deutschen Mystik genannt, die allerdings auch ihr spekulatives Element in sich schliesst.

Ihrer Abstammung und Wirksamkeit nach hat man sie in oberdeutsche und niederdeutsche (niederländische) getheilt: aber wie die oberdeutschen selbst vielfach mit den niederdeutschen verkehrten, so ist auch kein wesentlicher Unterschied in ihrer Mystik, die erst später in den Nord-Niederlanden sich auf die edelste Weise ins rein Praktische umsetzte und popularisirte.

Noch auf Eines müssen wir aufmerksam machen. Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts waren vorzugsweise Dominikaner, wie die des 13. Jahrhunderts vorzugsweise Franziskaner gewesen waren, „die in populären Vorträgen, in ihren vom Volk mit ungeheurem Beifall aufgenommenen

Wiesen- und Feldpredigten, die bis dahin mehr oder weniger noch in den Fesseln der lateinischen Sprache befangene Prosa in raschem Aufschwung zu einer an Höhe der damaligen Poesie gleichstehenden Vollkommenheit ausbildeten". Im 14. Jahrhundert traten die Franziskaner zurück und an ihre Stelle, wie gesagt, die Dominikaner, Eckard an ihrer Spitze, der mit seinem urkräftigen Geiste vielleicht eben die Empfänglicheren seines Ordens in diese Bahn riss. Tauler, Suso, Heinrich von Löwen, Johann von Sterngasse, Heinrich von Nördlingen waren Dominikaner gewesen. Unter diesen aber ist Johannes Tauler ohne Zweifel der geachteteste Name.

Tauler, auch Tauller, Tauweler, Thauler, ist nach den ältesten Handschriften „bürtig aus Strassburg". Erst Specklin (im 16. Jahrhundert) nennt ihn „bürtig aus Köln". Schon die Geschichtschreiber des Dominikaner-Ordens aber, Echard und Quetif, haben bemerkt, dass in dem Verzeichniss des Dominikaner-Konvents zu Köln keine Spur von ihm vorkomme. Geboren scheint er im Jahr 1290; denn in der „Historie", die von ihm vom Jahr 1340 berichtet, heisst es, er möge etwa 50 Jahre alt sein. Von seinen Eltern weiss man nichts Gewisses. In einer Predigt, in der er (unter Anderm) von der Gefahr eines nicht gewissenhaften Almosennehmens von Seiten der Bettelmönche, (s. u. „das arme Leben") spricht, sagt er, es sei ein sorglich Ding Almosen zu nehmen, wiewohl das alte und das neue Testament erlauben, Almosen zu nehmen von wegen der Priesterschaft, denn wer dem Altar diene, der soll vom Altar leben; „dennoch fürchte ich mich also sehr das Almosen zu nehmen; hätte ich gewusst, da ich noch meines Vaters Sohn war, was ich nun weiss, ich wollte von seinem Erbe gelebt haben und nicht von Almosen". Daraus hat man geschlossen, dass sein Vater nicht unbemittelt gewesen sein müsse. Ueber seine Jugend wissen wir nichts, als dass er der Welt entsagt und zu Strassburg in den Dominikaner-Orden getreten ist, dem sich auch eine Schwe-

ster von ihm einverleibt hat als Nonne im Kloster S. Klaus in den Unden. Diess erhellt aus der Zuschrift eines Manuskripts, welches ein Jugendfreund von ihm, der Verfasser eben dieses Traktats, Johannes von Dambach, und T. gemeinschaftlich dem Konvent zu Skt. Jakob in Paris nach dem Jahr 1350 als Geschenk übersandten und in welchem diese beiden als zum Strassburger-Konvent gehörig bezeichnet werden. Daraus schloss man auch, dass T. in Paris im genannten Prediger-Kollegium zu S. Jakob studirt habe, wie er denn auch — was freilich damals eine sprichwörtliche Redensart unter den Mystikern war — der „kunstreichen Meister von Paris" öfters gedenkt; doch vielleicht erst Jahre nach seinem Eintritt in den Orden, wenn er frühe in denselben getreten ist, denn „damals wurde, wie Echard bemerkt, Niemand zu seiner Ausbildung aus fremden Provinzen auf die Universität Paris geschickt, der nicht schon von reiferem Alter war und in seiner Provinz in allen Anfangsgründen der Wissenschaft absolvirt hatte". In „der Historie" und bei den Zeitgenossen heisst T. „Doktor" und „Meister der h. Schrift"; wann er aber und ob er überhaupt diese Würde erhielt, ist unbekannt; sein Name fehlt in den Verzeichnissen sowohl der Kölner als der Pariser Doktoren; in dem Verzeichnisse von S. Jakob heisst er lediglich „Bruder Tauler". Vielleicht nannte man ihn in Strassburg Doktor, weil er ein berühmter Prediger ward.

Die Richtung, die T. einschlug, war indessen nicht die der „Pariser Meister". Zeit, Ort und Orden — Alles wies ihn auf eine andere, zu der sein „deutsches Gemüth" wohl von Haus aus geneigt war. Eckard († vor 1329 in Köln) lebte und predigte Anfangs der Zwanzigerjahre in verschiedenen Klöstern Strassburgs; auch Nikolaus von Strassburg, dessen Predigten, oder vielmehr Homilien, ganz in der allegorisirenden Weise jener Zeit, aber lebendig individualisirend voll Gleichnisse und Beispiele aus dem Leben, ohne gerade durchweg mystisch zu sein — er dogmatisirt mehr als die Mystiker und hebt auch das objektive Verdienst Christi viel schärfer hervor — doch alle die mystischen Fragen, die theologischen ausgenommen, berühren, die bei T., Suso, Rusbroek uns allenthalben entgegentreten. Noch andere Namen wissen wir,

aber auch nur Namen. Wir treffen aber in Strassburg damals (und schon im 13. Jahrhundert) auch „den Mystizismus in häretischer Gestalt“ bei den schwärmerischen Begharden, „den Brüdern des freien Geistes“; jetzt zwar nicht mehr so zahlreich, seit Bischof Johann von Ochsenstein im Jahr 1317 über sie eine Verfolgung hatte ergehen lassen, doch immer noch vorhanden. Wie T. sich zu ihnen stellte, werden wir unten sehen.

Aber auch politisch-kirchlich war Strassburg, das, wie nur immer ein Gemeinwesen, in die Kämpfe jener Periode verflochten war, sehr bewegt. Von Anfang an hatte sich der grössere Theil der Bürgerschaft für Ludwig den Baiern erklärt und hielt fest zu ihm, auch als ihn der Papst Klemens V. im Jahr 1324, weil er sich ohne päpstliche Autorität das Kaiserthum angemasst habe, in Bann that, aller Rechte für verlustig erklärte und alle seine Anhänger mit dem Interdikt belegte; selbst die wiederholten und immer heftiger werdenden päpstlichen Bannflüche, selbst das entgegengesetzte Verhalten der Strassburger Bischöfe, Johanns von Ochsenstein und später Bertholds von Buchecke, machte die Stadt nicht wankend; ja gerade in diese Dreissigerjahre fällt die Veränderung der Verfassung in demokratischem Sinne (gegenüber dem Bischof und den Adelichen) in einigen Städten am Rhein, 1332 zu Strassburg, 1339 zu Basel.

In dieser zerrissenen Zeit, in dieser „Zweiung“ der geistlichen und weltlichen Gewalt war die Stellung der Geistlichkeit offenbar die schwierigste und gerade in Städten, wie Strassburg, wo die Bürgerschaft die staatlichen Rechte, der Bischof die kirchlich-hierarchischen vertrat, kam sie in die schlimmste Alternative. Wir wollen Königshofer sprechen lassen: „Etliche Pfaffen und das Mehrtheil die wollten des Papstes Briefen gehorsam sein, und wollten nicht singen noch Gottesdienst halten. Also die Augustiner und viel bei allen Orden zu Strassburg und anderswo in freien und Reiches Städten, die waren 17 Jahre (seit 1330?) ohne Singen. Aber die Prediger und Barfüsser zu Strassburg die sungen viele Jahre an der Erste wider des Papstes Briefe. Hintennach liessen die Prediger ab, und wollten auch nimmer sin-

gen (eben jetzt, als der Konflikt zwischen Kaiser und Papst aufs Höchste gestiegen war). Da sprachen die Herren von Strassburg: seit dass sie hätten vor gesungen, da sollten sie auch fürbas singen oder aber aus der Stadt springen. Da zogen die Prediger aus der Stadt und liessen ihr Kloster leer stehen 4 ein halb Jahr. Auch zweiete sich die Pfaffheit unter einander so sehr, dass die Pfaffen auf einer Stift und die Mönche in einem Kloster ihrer etliche sungen und die andern schwiegen. Der Kaiser war so gut und tugendhaft, dass er keinen armen Pfaffen thät darum kästigen (strafen), doch zwang er die Bischöfe und Prälaten, dass sie mussten ihr Lehen von ihm empfahen."

Diese „Zweiung" stieg noch höher im Jahr 1338, als der Kaiser gehoben durch die Erklärung des Kurvereins zu Rhense sein Manifest an die gesammte Christenheit erliess gegen die Ansprüche des Papstes, und zugleich befahl, dass Niemand die päpstlichen Exkommunikationen und Interdikte halten solle.

Wenden wir uns nun zu Tauler. In der „Historie" heisst es von ihm: er habe viel geprediget, und man habe ihn gerne gehört und viele Meilen weit von seiner Lehre gesprochen. Das war vor 1340. Ein anderes Zeugniss haben wir vom Jahr 1336. Da schreibt der Bruder Venturini von Bergamo an den Bruder Egenolf von Ehenheim, seinen Schüler im geistlichen Leben, der zu Strassburg lebte, unter Anderm: „Auch bitte ich dich, wenn du jenen deinen und auch meinen geliebten Johann Tauler sehen wirst, du möchtest mich bei ihm entschuldigen, und ihn bitten, dass er mir schreibe; denn ich habe ihn mit dir in mein Herz aufgenommen, und hoffe, dass durch dich und durch ihn und durch Andere, deren Namen im Buche des Lebens sind, der Name Christi in Deutschland verbreitet werde." Ein drittes Zeugniss findet sich in den chronologisch leider unbestimmten Briefen Heinrichs von Nördlingen an die ehrw. Marg. Ebnerin († 1351). Da heisst es öfters: „unser lieber Vater der Tauler". Wir finden ihn nämlich in brüderlicher Verbindung mit Gleichgesinnten — Männern und Frauen, Geistlichen und Weltlichen, zu denen die schon genannten Egenolf, Ventu-

rini, Heinrich von Nördlingen, Margaretha im Predigernonnenkloster zu Maria-Medingen unweit Dillingen im Bisthum Augsburg, und ihre Schwester Christina, Aebtissin des Klosters Engelthal bei Nürnberg, Suso (Seuse) und R. Merswin als die bekannteren Namen gehören (s. „Gottesfreunde"). T. wechselte, nach den dürftigen Notizen, die auf uns gekommen sind, mit ihnen Briefe, Bücher, Geschenke: er wäre der liebste Mensch, den Gott auf dem Erdreich hätte, erfuhr Christina in ihren Offenbarungen. Wir finden ihn aber auch auf verschiedenen Reisen: einmal in Basel bei Heinrich, wahrscheinlich im Jahre 1338, als dieser hier eine Unterkunft gefunden; „T. war bei mir, schreibt Heinrich an die Nonne, und half mir mit ganzen Treuen, als viel er vermochte." Ein andermal in Köln. „Der Tauler, schreibt derselbe Heinrich, ist gefahren gen Köln"; auch diess war vor 1340, denn der Brief ist geschrieben bald nach der Schlacht bei Laupen (21. Juni 1339). Er scheint selbst mit Heinrich, nach einer brieflichen Aeusserung des letztern, bei der M. Ebner auf Besuch gewesen zu sein.

Das sind die wenigen dürftigen Notizen über Ts. bisanherigen Lebensabschnitt, und mehr nur über sein äusseres als sein inneres Leben. Auf einmal fliesst uns nun aber eine höchst reiche Quelle über eine Krisis seines inneren Lebens. Wir meinen „die Historie".

Um diese Zeit lebte im „Oberlande" (Basel?) ein Mann, noch jünger als Tauler, wenigstens 10 Jahre, aber ein schon gereifter „Gottesfreund". Sein Name wird weder in der „Historie" genannt, wo er nur „der erleuchtete Laie" heisst, noch in dem „Memoriale" des ehemaligen Strassburger Johanniterhauses, wo er stets nur der „liebe" oder der „grosse Gottesfreund im Oberlande" genannt wird. Denn er wollte — aus Gründen — „der Welt allzumal unbekannt bleiben". In seiner Jugend war er „ein Mann der Welt" gewesen, „ein also gar weltweiser, weltseliger Mann, als man unter tausend kaum einen finden mochte." Es war ihm auch „Alles hold, Weib oder Mann, wer ihn kannte"; dazu hatte er auch „des zeitlichen, zergänglichen Gutes recht genug", und was er angriff, das „ging ihm recht nach allem seinem Willen". Aber

es konnte ihn nicht befriedigen. Mitten auf dem Höhepunkte dieses Lebens — „da geschah es, dass ich in einer Morgenstunde allein war und ward in mir selber gedenkend, dass die Welt so gar übel lohnend ist, und wie gar ein bitter Ende sie nimmt, und wie gar falsch und wie gar ungetreu sie worden ist; und gedachte auch, dass man in diesen Zeiten so gar wenig Menschen findet, die mit dem Munde reden, was sie auch ganz und wahrhaft mit dem Herzen meinen. Und da ich also in diesen Gedanken war, da kam mich eine Reue und ein Leidsein an um meine verlorene Zeit und um alle meine Sünde." Er liess es nicht bei der Reue bewenden; wenn er „der Welt nicht einen ganzen freien Urlaub gäbe", was hülfe es denn? Er bat sofort Gott inständigst um seine Gnade und um Kraft dazu. „Und da ich also betete, ward mein Wille so stark, dass ich mich also gar festiglich und also gar verwegentlich darein gab, eh' einen bittern Tod zu leiden, ehe dass ich von Gott wollte abgehen." Das war Ende der Zwanzigerjahre (des 14. Jahrhunderts). Aber es ging noch durch lange und schwere Kämpfe und mannigfache Umwege und Versuche. „Denn ich hatte die Schrift nicht, wie ihr habt", sagt er (der Laie) zu Tauler, als er ihm diess erzählte. Er las „von der Heiligen Leben die deutschen Bücher". Er gedachte, sie wären ebensowohl Menschen gewesen wie er in dieser Zeit und hätten vielleicht nicht gesündigt wie er. Er übte sich nun in der strengsten Aszese, wie er las von jenen Heiligen; „davon ich aber so krank war, dass ich bald gar gestorben wäre." Er fand, das heisse: „sich selber tödten vor der Zeit"; er solle sich gänzlich Gott lassen, der könne ihn besser üben, denn er selber oder der Teufel.

Diese aszetischen Uebungen und Kämpfe und Versuchungen waren nicht die einzigen. „Von Natur gar ein sinnreicher, wohlgeschickter, gutherziger Mann", wie er in der „Historie" von sich sagt, hatte er auch — eben ohne die Schrift, wie er war — seine spekulativen Versuchungen, seine Kämpfe mit seiner Vernunft. Es kam „unterweilen" in ihm „also gross, dass er sich selber wunderte"; er meinte, wenn er sich mit rechtem Ernst dazu kehre, vielleicht käme er wohl so hoch, dass er „Etwas begriffe". Er wollte sich seinen Gott speku-

liren, wie man sieht. Aber er merkte, dass es alles „falsch“ war. „Hätten wir einen solchen Gott, um den gebe ich nicht eine Schlehen.“ Und als er einmal Gott angekommen, er möchte ihn „Etwas erfinden lassen, das da über über alle sinnliche Vernunft wäre“, da „erschrack er gar sehr“ dieser „grossen Begehrung“ und strafte sich drüber, dass ihm „das Blut über den Nacken floss.“ — Er meldet uns aber auch „von grosser, überschwenglicher, übernatürlicher Freude“, die ihm von Gott gewährt worden, nachdem er „den ersten Stoss“ überwunden; von Schauungen, Illuminationen, Verzückungen nach Pauli Vorgang, zwar nur von kurzer Dauer, aber von unendlichem Gehalt. „In derselben Stunde (als er sich geschlagen hatte) ward ich all meiner verständigen Vernunft (Reflexion) beraubt;... aber fand mehr Wahrheit und lichtreichen Unterschied, denn alle Lehrer bis an den jüngsten Tag mit dem Munde und mit allen natürlichen Künsten oder Lehren nimmer mochten mir sagen oder lehren.“ Und das nicht nur einmal. „Ich spreche das in Wahrheit, dass ich oft und viel zu manchen Zeiten dazu gekommen bin, dass ich auf eine Stunde mehr Mähre und grössere köstliche fremde Wunder je befunden habe, denn alle die Ritter, die nach weltlicher Ehre fahren.“ In der That, er konnte wohl von sich sagen, er habe „gar wohl der Welt zergängliche, übellohnende Freude gekannt“, und „so habe er aber auch von der Gnade Gottes wohl etwas befunden, wie Gott hie in der Zeit mit seinen Freunden heimlich lebend sei;“ nicht dass er sich dessen berühmen wollte, es seie ihm „Etwas wider, von sich selber zu reden“; aber es könne geschehen, „dass Gott selber einem den Mund aufbreche“, und dann „müsse der Mensch gehorsam sein.“

Fünf Jahre, sagt er, hätte diese Zeit des Durchbruchs und Umschwungs gedauert; er hat sie selbst beschrieben in einem (noch nicht aufgefundenen) Buche von den „fünf Jahren seines Anfangs“, das er seinem (nachmaligen) Freunde Rulmann Merswin übersandte. In dieser Zeit, binnen 30 Wochen, sagt er, sei er durch göttliche Kraft dahin gekommen, die h. Schrift so gründlich zu verstehen und so sehr „in gu-

ter Grammatika sprechen zu können, als ob er alle seine Tage in den hohesten Schulen gestudirt hätte."

Ein Mann, und dazu ein Laie, mit dieser Energie des religiösen Lebens, nach diesen Kämpfen, mit diesen Resultaten und mit diesem auf seine Mitmenschen gerichteten Mitgefühl konnte nicht gleichgültig zu seiner Zeit stehen; in den „sorglichen Zeiten", von denen auch die andern Gottesfreunde so viel reden, „nicht mit Kindesspiel umgehen". Er hat ihre Schäden aufgedeckt, mit den Strafgerichten Gottes gedroht, zur Busse und zu einem ganzen Kehr gemahnt. Er befand, dass es „nützer wäre, dass man die Christenheit zwinge, wieder in Ordnung zu kommen, denn man sie allezeit lasse hinter sich gehen und abnehmen und dazu in ihren Sünden verderben." Diess hat er in Sendschreiben gethan. Eines vom Jahr 1356 ist wieder aufgefunden worden. Es ist zu Rulmann Merswins bekanntem Büchlein von den 9 Felsen ein Pendant, selbst bis auf die einleitende Form. Wie dem Merswin in einem Advent Morgens früh (1351), als er „sich einkehrte", „wunderliche fremde Bilde, davon er sehr erschrack", vorgehalten werden, und in ihnen der Zustand der Christenheit und das Loos, das sie erwarte, so wird dem „Gottesfreund" in der Christnacht (1356) ebenfalls „in einer übernatürlichen Weise" gar „grosse, fremde Mähr" mitgetheilt: wie es um die Christenheit stände in diesen „gegenwärtigen sorglichen Zeiten". Wie Jener Gott gebeten haben will, er möchte doch der Christenheit verschonen, ebenso appellirt dieser an die „grundelose Barmherzigkeit". Wie aber der Laie Rulmann von Gott bezwungen wird, „dass er offen die Gebrechen darlegen und die Welt warnen muss", so muss auch unser Laie, der „Gottesmann", gehorsam sein und die Gebrechen offenbaren und die „Plagen", die Gott senden werde, damit die Christenheit „wieder in christenliche Ordnung komme"; er solle das „in ein kleines Büchlein mit gar kurzen stumpfen Worten" abfassen. Der Unterschied in der Form ist nur, dass M. den schadhaften Zustand der Christenheit nach den Ständen schildert: Papst, Kardinäle, Bischöfe, Aebte, Bettelorden, Lehrer, Frauenklöster, weltliche Pfaffen, Beguinen, Begharden; dann weltlicher Seits: Kaiser, Könige, Herzoge, Grafen,

freie Ritter und edle Leute, Bürger, Handwerksleute, Bauern, weltliche Weiber, Eheleute; unser Laie aber schildert sie nach den „Hauptgebresten". Als diese bezeichnet er die „Hoffarth", den „Grit" (Geiz), die „Unkeuschheit", die „Gerichte, geistliche oder weltliche", da man nicht „Gott vor allen Dingen meint" (vgl. die Gottesfreunde); die „betrogene Beichte" (vergl. Beichte): so man „mit also gar glossirten behenden Worten beichtet, dass etliche Beichtväter sich nicht zurechtfinden können", dann auch dem Beichter folget, selbst wenn „die eigene Bescheidenheit (Einsicht) sagt, dass der Beichter nicht den nächsten sichersten Weg führe"; und nun in dieser betrogenen Beichte „alle Jahre Gott empfahet". Die sechste Sünde endlich, „darum Gott plagen will", seien „alle Beichter, wie sie genannt sind, die der Mutter, der h. Christenheit, Pfleger und Hüter sollten genannt sein und ihr vor sollten gegangen sein in einem Gott minnenden und meinenden Leben, und diess nicht gethan haben und die heilige Christenheit haben lassen abnehmen und hinter sich gehen." Und „ist die Schuld an ein Theil Sachen ihrer"; aber diess, setzt er hinzu, soll kein weltlich Mensch urtheilen noch richten. „W e n n e s G o t t h a b e n w i l l u n d d i e Z e i t k o m m e n i s t, s o w i l l e s G o t t s e l b e r r i c h t e n u n d s c h l i c h t e n u n d u m k e h r e n." Ueberhaupt soll „Keiner dem Andern die Schuld geben", denn es seien „in diesen Zeiten" gar wenige Menschen ohne Schuld; vielmehr „nehmet euer selber wahr, ... so soll ein Jeglicher also viel mit ihm selber finden zu thun, dass er billig und wohl andere Menschen vergessen und ihm selber die Schuld geben soll". — Seine allgemeinen Mahnungen hat der Laie zusammengefasst in das Wort: „Alle lieben Christenmenschen, ich rathe euch in göttlicher Minne und in aller brüderlichen christlichen Treue, dass ihr von der übellohnenden Welt lasset und euch zu der Martel und zu dem Tode unsers lieben Herrn Jesu Christi kehret, dess Todes und der Martel also gar sehr in diesen gegenwärtigen Zeiten vergessen ist und er doch unser Haupt ist und wir sollten seine Glieder sein". — Zugleich nennt er den Heilsbegierigen, die noch nicht gereift sind, auch die M i t t e l und W e g e, wie sie zu dem Ziele eines gottgefälligen Lebens desto eher könnten

gelangen. Sie sollten (s. Gottesfreunde) solche Menschen aufsuchen, „die in der ewigen Wahrheit wohl gelehrt sind, und sollen die bitten, dass sie sie lehren wider alle Untugenden streiten“; auch „sollen sie gerne predigen hören und gute deutsche Büchlein lesen, von denen man auch wohl gelehrt mag werden“. Zwar „sprechen etliche Lehrer deutsche Bücher ab“: sie wären ein Schade der Christenheit. Das sei „in einem Weg wohl wahr“, in Beziehung auf solche Schriften nämlich, „da viel Glossen (erklärende Anmerkungen) darüber gehören“; solche glossirten Bücher „gehören allerdings Laien nicht zu“, die nicht daraus kämen und durch sie nur irre würden, sondern „der Pfaffheit“; dagegen solche Bücher als „diess Büchlein“ (das er ihnen schrieb) sei, und auch andere deutsche Bücher, die „auch in der Weise sind und nicht wider die h. Schrift“ — praktisch fassliche christliche Schriften, — solche Bücher „sind einfältigen Laien gar nütze und gut“; und „ihr sollet sie euch nicht lassen absprechen von den grossen Lehrern“. „Dieselben Lehrer (s. u. die „Schreiber“) sind voll der Geschrift und Lehre Gottes, aber suchen sich selber in Ehre der Welt mehr denn Gott ... und lassen uns also in einer Mistlache stecken und sagen uns nicht, wo wir aus sollen oder wie wir daraus kommen sollen“. Wo man aber Lehrer finde, „die sich selbst nicht meinen“, denen solle man gehorchen; was solche rathen, das komme „aus dem h. Geiste“. Solle die Christenheit überhaupt wieder in christliche Ordnung kommen, so müsse sie, meint der Laie, der verknöcherten Schultheologie, dem Mechanismus und der äussern Autorität der Kirche gegenüber „Rath haben, der aus dem h. Geiste kommt, seis durch Pfaffen, seis durch Laien“, und „solcher Rath ist nicht wider die h. Schrift; denn die h. Schrift und der heilige Geist sind einhellig miteinander“. Die aus dem h. Geiste Rath geben möchten, deren seien allerdings wenige, „doch findet man ihrer noch in der Zeit“. Aber „wie sinnreich diese weltweisen Menschen in diesen gegenwärtigen Zeiten sind, so sind ihnen doch solche Menschen gar zumal unbekannt. Ich will euch sagen und wisst das fürwahr, wo dieser Menschen einer in einem ganzen Lande wäre und hätte man seinen Rath und folgete ihm auch dann seines Rathes, das

ganze Land wäre desto sicherer und desto behüteter vor allem Uebel; und hieran will das sinnliche, weltweise Volk keinen Glauben haben".

Das Sendschreiben, dem wir dieses entnommen, hatte „der Gottesfreund aus dem Oberlande" im Jahr 1356 verfasst, „da Basel fiel"; man merkt ihm diese Zeit der Abfassung auch wohl an, denn gleich einem Propheten des alten Bundes droht er mit den Strafgerichten Gottes, davon das Basler Erdbeben ihm ein Anfang schien. In „einen Landen" werde das Volk „mit Feuer und mit Wasser bezwungen", und dann „in andern mit Blutgiessen und mit Verderbung der Früchte, und dann aber in einen Landen mit jähem Tode", und gar „mit unbekannten grossen Winden"; an welchen Enden aber Gott finde „eine christliche unbetrogene Besserung, derselben Gegne will er schonen und in seiner Hut behaben".

So durch W o r t und S c h r i f t wirkte der „Gottesfreund"; aber g e h e i m: nie setzte er seinen Namen bei; wer ihn kannte, für den war es nicht nothwendig; den Andern aber wollte er verborgen bleiben. Mit seiner Person stand auch sein B e s i t z im Dienste des Reiches Gottes. „Gott hat mich zu einem Schaffner gesetzt, dass ich habe des zeitlichen Gutes fünftausend (50,000 nach heutigem Geldwerthe) Gulden, und wüsste ich, wo man ihrer bedürfte oder wo sie Gott hinwollte, da gäbe ich sie hin". Es war ihm aber daran noch nicht genug. Er wollte Leben; er stiftete eine Verbrüderung Gleichgesinnter; oder vielmehr bildete sie sich ganz von selbst um den Mann, der eine Anziehungskraft ausübte, wie sie nur einer übermächtigen Persönlichkeit zukömmt. In einem noch nicht aufgefundenen „Buche von den fünf Mannen", in dem er sein eigenes und seiner Brüder — viere ohne ihn — Leben beschreibt und das er im Jahr 1377 an R. Merswin sandte, — nach dem schon genannten „Memoriale" des Strassburger Johanniter-Hauses — lässt er uns einen Blick thun in eine freie Gemeinschaft von fünf Männern, von denen jeder alle Ehren und Freuden der Welt verlassen, einer, zuvor ein Jude, sogar erst dem Christenthum gewonnen worden war, ein anderer, ein gelehrter Jurist und Domherr, seine reichen Pfründen aufgegeben hatte, und die nun (in Basel?) in brü-

derlich frommem Verein und geheimer Zurückgezogenheit gemeinschaftlich ein Haus bewohnten und, scheint es, den verborgenen Mittelpunkt für einen weiten Kreis von Seelsorge und geistlicher Wirksamkeit bildeten.

Diess war der geheimnissvolle Mann, der unter dem Namen des „gnadenreichen Laien" in der „Historie" erscheint und in Ts. Leben nun so tief eingreift. Denn dass „der erleuchtete" Läie, der den T. „strafte", und „der Gottesfreund aus dem Oberlande" in dem Memoriale des ehemaligen Strassburger Johanniterhauses eine und dieselbe Person gewesen, sagt eben diess „Memoriale", Ms. des 15. Jahrhunderts, positiv, und auch schon die innere Gleichartigkeit der Schriften bezeugt es. Es war im Jahr 1340; Tauler stand schon hoch in der öffentlichen Meinung. „Es geschah, heisst es in der Historie, dass ein Meister der heiligen Schrift in einer Stadt viel predigte, und man hörte ihn auch gern und man sprach viele Meilen weit von seiner Lehre." Das ward „ein Laie, ein gnadenreicher Mann" gewahr; er war schon längst auf T., der ohnehin öfters nach Basel kam, aufmerksam geworden; er ahnte, dass hier Geistesverwandtschaft sei oder doch werden könne, dass Gott in diesem Manne sich wohl ein Organ geschaffen habe oder schaffen könnte zu grossem Nutzen der Christenheit. Es liess ihm keine Ruhe: „er sollte gehen in die Stadt, da der Meister inne war und sollte ihn predigen hören", ward er dreimal in dem Schlaf gemahnet. Nun „war die Stadt (Basel?) in einem andern Lande, wohl 30 Meilen (Stunden?) weit". Da gedachte der Mann: „du willst hingehen und willst warten, was Gott da schaffen oder wirken will." — Nachdem er den Meister fünfmal gehört, „erkannte" er, dass derselbe „gar ein süsser, sanftmüthiger, gutherziger Mann war in seiner Natur, und gutes Verständniss hatte der Schrift", aber dass „er finster im Licht der Gnade" wäre; und „das erbarmte ihn gar sehr".

Er sucht nun auf ihn zu wirken, und in der Art, wie er diess thut, beweist er sich als „Meister". Zunächst sucht er das Vertrauen Taulers zu gewinnen, als Einer, der von ihm zu empfangen habe. „Lieber Herr Meister, ich bin wohl 30 Meilen um euretwillen gezogen, dass ich eure Lehre hörte;

nun habe ich euch zu fünfmalen predigen gehört; ich bitte euch durch Gott, dass ihr meine Beichte höret." T. entsprach. „Da beichtete der Mann dem Meister gar einfältiglich, und wenn er Gottes Leichnam nehmen wollte (Abendmahl), so gab er ihn ihm". Nach 12 Wochen bat der Mann den Meister, er möchte doch eine Predigt halten, „wie der Mensch zum Nächsten und Höchsten kommen möge, dazu er in dieser Zeit kommen mag". Der Meister hatte seine Bedenken: „ich glaube wohl, dass du von so hohen Dingen gar wenig verstehest". Aber „der Mann" liess nicht nach. „Ach! lieber Herr, ob ich davon wenig oder nichts vernehme, so soll mich doch darnach jammern; euch laufen viele Leute nach; wäre nur ein Mensch unter den Allen, der es verstände, so wäre all' eure Arbeit wohl gethan". Da sagte der Meister endlich zu, kündigte auch in seiner nächsten Predigt seinen Zuhörern seinen Vorsatz an.

Die Predigt, die T. den dritten Tag darauf hielt, spricht nun von diesem Höchsten und Nächsten als einem „Ausgehen" von sich selbst, von eigenem Willen, eigener Vernunft, und als von einem sich Gott zu Grunde lassen. Diesen Kern entfaltet er so zu sagen in 24 „Stücken", die er als Thesen hinstellt und in denen jener Gedanke sich vielfach wiederholt. — Wenn man die andern spätern Predigten Ts. gelesen hat, so findet man in dieser ganz dieselben mystischen Grundgedanken, und es hält schwer, eine Verschiedenheit, eine Veränderung, einen Fortschritt in jenen herauszufinden. Aber auch nicht im System, wenn wir so sagen dürfen, ging die Veränderung in T. vor, die der Laie in ihm hervorrief. Wir sehen diess sofort. Dieser hatte zu Hause die angehörte Predigt wörtlich niedergeschrieben und las sie dem T. zu dessen grösstem Erstaunen vor. „Ich bekenne, dass es mich sehr verwundert an dir, dass du mir also lange bist verborgen gewesen, und ich nicht gemerket, dass du also sinnreich bist, da du mir doch oft gebeichtet hast, hast mir aber das verhalten, dass ich es nie erkannte an dir." T. war, wie man sieht, in eigentlicher Spannung. Da „that der Mann, als ob er heim ziehen wollte". T. will ihn nicht ziehen lassen; „füget es Gott, so habe ich Willen, schier mehr zu predigen auf ein vollkom-

men Leben". „Da sprach der Mann: lieber Meister, ihr sollt fürwahr wissen, dass ich darum nicht bin hergekommen um eurer Predigt willen; ich kam darum her, dass ich gedachte, ich sollte mit der Hülfe Gottes etwas Nutz schaffen". Mit diesen Worten hatte der „gnadenreiche Laie" auf einmal die Stellung gekehrt. „Sprach der Meister: was Rathes wolltest du schaffen, du bist doch ein Laie und verstehest die Schrift nicht, und gebühret dir auch nicht, dass du sollest predigen"? Gewiss, diese Worte verrathen etwas Schriftgelehrten- und Priesterstolz; den hat ihm der Laie heruntergethan, und hat ihn auf die Höhe des allgemeinen Priesterthums gehoben, auf der T. — mit aller Achtung vor dem geordneten Priesterstand — von nun an auch steht. Aber es muss noch etwas Anderes gewesen sein, was aus der geschriebenen Predigt nicht zu finden ist, was aber aus den gehaltenen, was aus dem ganzen Umgange der „Mann", der offenbar ein scharfer Menschenkenner und Kenner religiöser Zustände war, herausfand; es fehlte dem T. noch die persönliche Durchdrungenheit von dem, was er predigte, sein Leben, sein Ich war noch nicht „durchgangen" damit. Das hielt er ihm vor; und nach dieser Seite fällt die grosse Veränderung, die er in ihm weckte. „Herr Meister, ihr seid ein grosser Pfaffe und habt in dieser Predigt eine gute Lehre gethan, ihr lebet aber selber nicht darnach, und redet dazu etwas und sprecht zu mir, ich soll bleiben, ihr wollet mir noch eine Predigt thun. Herr, ihr sollt wissen, dass eure Predigt und die äussern Worte, die man in der Zeit reden mag, in mir nichts schaffen mögen, denn sie haben mich unterweilen mehr gehindert denn gefördert, und das kam davon: wenn ich von der Predigt kam, so fielen mir etliche Unbilden ein in der Predigt, deren ich darnach mit grosser Arbeit in langer Zeit kaum ledig ward. Ihr habt doch selber gepredigt; wenn der höchste Meister aller Wahrheit zu dem Menschen kommen solle, so müsse dieser ledig und los werden aller vergänglichen Dinge. Wisset, wenn derselbe Meister zu mir kommt, so lehret er mich mehr in einer Stunde, denn ihr und alle die Lehrer, die von der Zeit sind, bis an den jüngsten Tag thun möchten." Diese Worte drangen wie Wi-

derhacken in Ts. Seele, der den „Mann“ nun nur um so weniger gehen liess. Dieser fährt nun fort, dem T. einen Spiegel seines Herzensstandes vorzuhalten. Er verlasse sich auf seine sinnreiche Meisterschaft, sei noch ein Pharisäus, sagte er ihm, „wiewohl nicht der falschen Pharisäer einer“. Er unterschied nämlich zwei Gattungen von Pharisäern, die böswilligen und die gutmeinenden — solche, „bei denen Leben und Lehre, ohne dass sie selbst sich dessen bewusst würden, doch noch nicht ganz übereinstimmten, bei welchen das, was sie predigten, noch mehr Sache des Buchstabens und der vernünftigen Erkenntniss als Sache der Wahrheit und der innern Herzenserfahrung sei, die zwar schön zu predigen wüssten von der Liebe, aber doch noch in kreatürlicher Liebe befangen wären“: „Ihr seid geneigt zu den Kreaturen, und sonderlich zu einer Kreatur seid ihr geneigt, mit Gunst unordentlich“. Und „darum, wenn der reine lautere Wein der göttlichen Lehre durch ein unreines Fass gehet, geschieht es, dass dem reinen liebhabenden Herzen eure Lehre nicht schmecket noch Gnade bringet.“

T. erkannte sich in dem vorgehaltenen Spiegel getroffen; er „umfing den Mann und küsste ihn“; es war ihm, „wie der heidnischen Frau (der Samariterin) bei dem Brunnen geschah“. „Du sollst wissen, lieber Sohn, dass mir von dir alle meine Gebrechen geoffenbaret sind, du hast mir gesagt, was ich in mir heimlich verborgen hätte, und sonderlich, dass ich zu einer Kreatur geneigt bin, du sollst aber fürwahr wissen, dass ich sie selbst nicht weiss (kenne). Ich glaube auch nicht, dass in dieser Zeit irgend ein Mensch davon kann wissen. Doch wundert mich von dir, wer dir das gesagt habe. Denn daran zweifle ich nicht, du habest es von Gott. ... Ich habe Willens mich zu bessern mit der Hülfe Gottes, und nach deinem Rath, was dich gut dünket, will ich mich willig darnach richten zu bessern mein Leben.“

So fühlte sich T. „bezwungen“, wie gebannt in die Kreise dieses Mannes, der, der Erste in diesem Leben, mit solcher Sicherheit und religiöser Ueberlegenheit sich ihm gegenüber stellte, dabei so abschätzend über „alle Lehrer“ gesprochen, die ihn nicht so viel lehren könnten bis an den

jüngsten Tag, als er in einer Stunde (kraft innerer Erleuchtung des h. Geistes) sei gelehrt worden; aber es suchte ihm doch noch nach, dass es „ein Laie" sei, der zu ihm — „einem Meister der h. Schrift" — so viel „in lehrender Weise" geredet habe. Doch der Laie verwies ihn auf das Beispiel der h. Katharina, „die doch eine Jungfrau war kaum 14 Jahre alt, und wohl fünfzig der grossen Meister überwand". Und „glaubt ihr nicht, dass der h. Geist noch dieselbe Gewalt hat? auch zu dieser Zeit durch mich armen Sünder euch zusprechen möge? sprach er doch durch Kaipham die Wahrheit, der auch ein Sünder war"? Er beruft sich auf einen Vorgang aus seinem eigenen Leben. Er habe einem Heiden, der ein Verlangen zum wahren Glauben in sich getragen, einen Brief geschrieben „fern in die Heidenschaft" in der Weise und Sprache des Heiden, und der Heide sei dadurch zum Glauben gekommen und habe geantwortet „in guter deutscher Zunge, dass ich den Brief gar wohl lesen konnte." Das habe der h. Geist durch ihn gewirkt. „Fremde Dinge, die du mir da erzählt hast"! ruft T. aus; und gewiss war hier Täuschung, eigene oder fremde, oder frommer Betrug im Spiel! T. aber war nun einmal entschlossen, dem „Manne" sich zu Grunde zu lassen. „Lieber Sohn, ich bitte dich lauter durch Gott, dass du mir rathest, wie ich mein Leben angreifen soll und mich lehrest, wie ich zu der allerhöchsten Vollkommenheit kommen soll, dazu der Mensch in dieser Zeit kommen mag". Das sei schwer, meinte der Laie, denn „wenn ihr sollt umgekehrt werden, so muss euern gewöhnlichen Sitten gar wehe geschehen, weil ihr eure alte Weise müsset lassen, und dazu so möget ihr wohl bei 50 Jahren sein". Aber T. hat einen Lebensentschluss gefasst: „und wüsste ich, dass ich sterben sollte". Nun denn, erwiederte der Laie, „da ihr die Gnade habt von Gott, dass ihr euch wollet demüthigen und unterwerfen und biegen unter eine schnöde, arme, unwürdige Kreatur, so will ich in göttlicher Liebe euch rathen und will euch eine Lektion aufgeben, wie man in der Schule zuerst den Kindern fürgibt, das sind die 24 Buchstaben". Es waren in der Form eines A-B-C einfache Lebens- und Sittenvorschriften, die der Laie Taulern gab, ganz

allgemeinen Inhalts: z. B. „Anfangen sollet ihr ein reines, göttliches Leben. Böses sollet ihr meiden und Gutes dafür thun. Minne zu Gott und zu euern Nebenmenschen sollet ihr lernen haben. Ordiniren und kehren alle Dinge zu dem Besten. Uebermass, in welcher Weise es wolle, das sollet ihr lehren abthun und ablassen". Diese Lektion solle er fünf Wochen lang wohl lernen; und „so ihr an einem dieser Buchstaben fehlet und euch dünket, dass ihr ihn nicht könnt wohl lernen, so sollt ihr euch selber ausziehen und sollt euern Leichnam züchtigen, dass er der Seele unterthan werde und der Vernunft".

So „kindlich" diese Lektion schien, so bekannte doch T. nach den ersten Wochen, dass er „mehr geschlagen sei um dieser Lehre willen", denn er alle seine Tage je geschlagen ward. Ganz in der stufenmässigen Weise, die auch Suso z. B. gegen Elsbeth Stäglin inne gehalten hat, sollte sie eine praktische Probe und Uebung nicht bloss des Gehorsams und der Demuth, sondern des sittlichen Ernstes überhaupt sein und zugleich eine Vorschule zu jenem Höheren, das der Laie (und die Mystik damals überhaupt) als den nächsten Weg zur „Vollkommenheit" ansah, zu jenem: „mit St. Maria Magdalena vor die Füsse Christi fallen", zu der „Armuth", von der T. später so oft redet. Nachdem T. diese „Lektion" inne hatte, verlangte er nach Mehrerem. Da erinnert ihn der Mann an den Jüngling im Evangelium, zu dem der Herr gesprochen, er solle alles verkaufen was er habe, und den Armen geben; „in demselben Wege müsset ihr durchgehen"; er erinnert ihn, wie man sein Kreuz auf sich nehmen und Christo nachfolgen müsse „in rechter Wahrheit, in Demuth und in Geduld". Und als er den Meister fest und entschieden sieht, verlangt er von ihm geradezu ein zeitweiliges Aufgeben aller seiner „Meisterschaft" und seiner bisherigen Wirksamkeit. „Ihr müsset alle eure stolze sinnreiche Vernunft ablassen, die ihr durch die Schrift habt... oder ohne die Schrift,... und alles, wie oder was es sei, dadurch ihr Ehre in dieser Welt mochtet erwerben oder dadurch ihr Liebe oder Lust möchtet vor Zeiten gehabt haben.... Ihr sollet in dieser Zeit nicht studiren noch predigen, gegen eure Beichtsöhne und Töchter aber sollt ihr

euch gar einfältiglich halten; wenn sie gebeichtet haben, und ihnen keinen Rath mehr geben, sondern ihr sollt zu ihnen sprechen: ich will lernen, dass ich mir selber mag rathen und wenn ich das kann, so will ich euch gerne auch rathen". So solle er sich „der Leute entschlagen"; im Uebrigen in seinen Pflichten als Ordensmann fürfahren: „seid gehorsam euerm Orden und euern Obersten", auch dann, „wenn ihr werdet gedrungen und gedrückt werden und allermeist von euern Brüdern"; in seiner Zelle solle er die Zeiten lesen und im Chor helfen singen, „wenn ihr möget" und des Tages Messe halten. „Was euch Zeit übrig bleibt, darin sollt ihr das Leiden unsers Herrn für euch nehmen und betrachten, wie euer Leben gewesen sei gegen sein Leben und gedenkt an eure verlorne Zeit, dass ihr euch selbst darin gemeint habt und wie gar klein eure Liebe gewesen sei gegen seine Liebe.... So möget ihr eurer alten Gewohnheit entwerden.... Wenn es dann unsern Herrn Zeit dünket, so macht er aus euch einen neuen Menschen, dass ihr also von Gott anders werdet geboren.... Es mag aber wohl geschehen, dass alles euer Thun und alles euer Lassen wird verachtet und vernichtet werden in der Leute Augen, alle euere Beichtsöhne werden von euch gehen und denken, ihr habt nicht gute Sinnen, und alle eure guten Freunde und Brüder in euerm Kloster werden sich stossen an euch. Wenn nun diese Sachen gekommen sind, so sollet ihr gar nicht erschrecken, sondern freuet euch denn alsdann, so ist nahe euer Heil". „Es dünket mich freilich etwas hart, dieses anzugreifen", meinte T., aber der „Mann" erwiedert, er wisse „keinen näheren noch sicherern Weg denn diesen, dem wahren Bilde unsers Herrn J. Christi nachzufolgen"; übrigens „nehmet euch eine Zeit und bedenket euch gar eben, was euch denn Gott zu thun gibt, das thut im Namen Gottes." Nach eilf Tagen, nachdem er „grosse Marter, Streitens und Fechtens Tag und Nacht" in ihm selber gehabt, erklärte er dem Manne: „Ich habe mich durch Gottes Gnade nun ganz vereiniget mit allen meinen Kräften, von innen und aussen, diese Dinge fröhlich anzugreifen, fest und stet daran zu bleiben, mir geschehe wohl oder wehe". Dass er ein solch kühnes Gemüth in Gott gefunden, darüber freute

sich der „Mann" von Herzen. „Hebt es nun an im Namen unsers Herrn J. Christi"; mit diesen Worten verabschiedete er sich.

Es ging aber T., wie ihm der Mann vorausgesagt. Ehe das Jahr „umkam", ward er „unwerth" im Kloster gehalten; auch seine „Beichtleute" zogen sich von ihm, „als ob sie ihn nie gesehen hätten". Das that ihm „zumal wehe". Er ward „krank (schwach) an seinem ganzen Leibe und sonderlich am Haupte", und schickte desshalb nach dem Manne. Der tröstete ihn. „Wisset, dass ihr mir wohl gefallet, und es steht gar wohl um euer Leben und es wird noch alle Tage besser. Nun, ihr wisset wohl, wer auf den rechten Weg will kommen, der muss etwas dem Leiden unsers Herrn Jesu Christi nachfolgen.... Wisset, mir geschahe auch also". Indessen möge er dem Leibe „nun gütlich thun mit guter Speise"; im Anfange allerdings, da der Körper noch geil gewesen, habe er sich strenge halten müssen; nun aber, da der Körper „dürr" worden und dem Geist gehorsam, so „mag man ihm wohl etwas zu Hülfe kommen durch Besserung, es wäre anders eine Versuchung Gottes.... Nun, lieber Herr, nehmet Gott zu Hülfe und geht fröhlich für euch und lasst euch Gott in ganzer, wahrer, grundloser Barmherzigkeit und erwartet der Gnade Gottes, was Gott dann von euch will, es sei süss oder sauer, dass ihr dem mit der Hülf Gottes genug seid. Auch bitt ich euch durch Gott, dass ihr es nicht für übel nehmet, denn ich muss wegen einer grossen Sache heim, da liegt mir gross daran; das rede ich ernstlich. Wäre es aber, dass ihr meiner nicht entbehren wollt oder möchtet, so sendet nach mir in die Stadt, so will ich gerne kommen. A b e r w e n n i h r e u c h l e i d e n k ö n n t e t, o h n e a l l e r K r e a t u r H ü l f e, d a s w ä r e e u c h d a s a l l e r b e s t e". Ein erfahrner Seelenarzt wusste der Mann, dass wie eine Zeit zu leiten und den Weg zu weisen sei, so dann die Zeit komme, den also Geleiteten der i n n e r n Arbeit zu überlassen, damit er zu geistlicher Reife und Mündigkeit gelange; denn offenbar wollte er an T. nicht einen Schüler von ihm, sondern einen Schüler Christi ziehen: so fern war er, das Haupt einer Sekte oder Schule sein zu wollen. Er sagte es auch offen zu T., der ihn

dringend bat zu bleiben: er hätte sonst „keinen Trost in der Zeit". „Lieber Herr, sprach er, ich will euch einen bessern Trost geben, das ist der h. Geist, der euch hiezu gerufen, geladen und gebracht hat, vermittelst einer armen Kreatur; dessen ist das Werk, das an euch geschehen ist, und nicht mein, sondern ich bin sein Werkzeug dazu gewesen.... Geschiehet es, dass euch etwas Geldes gebricht oder noth thut, so versetzt einen Theil euerer Bücher, und leidet keinen übrigen Mangel und Gebrechen; aber mit nichten sollet ihr die Bücher verkaufen; denn es kommt noch die Zeit, dass euch gute Bücher gar nütze werden und ihr derselben wohl bedürfen werdet". Damit „nahm der Mann Urlaub und schied von dannen; es gingen aber dem Meister seine Augen über und er begann zu weinen".

Noch ein Jahr — im Ganzen also zwei Jahre — dauerte die schwere Zeit Ts. an: er ward verachtet, krank am Leib, verarmte, „also dass er einen Theil seiner Bücher versetzen musste", da — wir wollen „die Historie" wieder selbst anhören, wie sie diese höchste Anfechtung und den endlichen Durchbruch des Lichts und der Gnade beschreibt — „geschah es auf S. Pauli Bekehrung in der Nacht, da kam ihm die allergrösste Anfechtung, die man immer erdenken mochte; davon ward alle seine natürliche Kraft so krank, dass er auf die Zeit nicht konnte zur Messe kommen, sondern er blieb also sitzen in der Zelle und liess sich Gott in grosser Demüthigkeit ohne aller Kreatur Trost und Hülfe. Und da er in dieser Krankheit lag, da gedachte er an das Leiden unsers Herrn Jesu Christi und an seine grosse Liebe, die er zu uns hat, und bedachte sein eigenes Leben und wie gar klein sein Leben gewesen war gegen die Liebe Gottes. Und er kam gar in eine grosse Reue um alle seine Sünden und um alle seine verlorene Zeit.... Und da er also sass in seiner Krankheit und grossen Traurigkeit, völlig wachend, da hörte er mit seinen leiblichen Ohren, dass eine Stimme sprach: Stehe nun fest in deinem Frieden und vertraue Gott, und wisse, da er auf Erden in menschlicher Natur war, welchen Siechen er gesund machte am Leibe, den machte er auch gesund an der Seele. Während diese Worte gesprochen wurden, da kam er von

seinen Sinnen und von seiner Vernunft und wusste nicht, wie oder wo er hingezogen war. Aber da er wieder zu sich selber kam, da befand er in sich selber, dass er in allen seinen innerlichen und äusserlichen Kräften einer neuen Kraft und Macht gewahr ward, und befand auch viel lauterlichen Unterschied in den Dingen, die ihm zuvor gar fremd waren." Es war die Krisis und Heilung seiner geistigen Krankheit gewesen; in der Stimme, die er zu hören meinte, hatte, wie schon so oft in solchen erregten Zuständen, wie wir es von Franziskus gelesen haben und von Suso und den andern Mystikern lesen werden, das eigene zum Durchbruch gekommene Herz sein Wort gefunden. Ihm selbst kam es anfangs gar fremd vor; er konnte sich nicht hierein finden und sandte nach seinem Freund im Oberlande, der, in solchen Zuständen erfahren, ihn orientirte. „Ihr sollt wissen, dass ihr nun allererst die wahre grosse Gnade in Gott gefunden habt, und ich sag' euch in der Wahrheit, dass ihr von dem Obersten allererst berührt seid worden.... Ihr habt nun das Licht des h. Geistes empfangen und habt nun in euch die h. Schrift;... und darum werdet ihr auch hinfür vielmehr lauterliche Dinge erkennen durch die Schrift denn ihr zuvor thatet, denn ihr wisset wohl, dass die Schrift an vielen Enden lautet, als wäre sie wider einander;.... nun aber in dem Lichte des h. Geistes werdet ihr erkennen, dass alle Schrift hat einen gleichen Uebertrag und sich selber nicht zuwider ist." Er rieth ihm nun auch wieder an zu predigen; er „solle seine Nebenchristenmenschen lehren und weisen den rechten Weg zu dem ewigen Leben"; auch gute Bücher werden ihm jetzt nütze werden. „Und wisset, dass eine Predigt wird nun nützer, und die Leute werden mehr Frucht davon empfangen, als zuvor von hunderten, denn die Worte, die ihr nun aussprechen werdet, gehen aus einer lauteren Seele, gar einfältiglich schmeckend." Auch so unwerth er den Leuten gewesen sei, um so viel werther und lieber werde er ihnen jetzt werden, nur soll er sich stets demüthig halten, „denn wer einen grossen Schatz offenbar trägt, der muss sich gar wohl hüten vor den Dieben". Seine Aufgabe, schloss der Laie, sei nun an ihm erfüllt; „es ist nicht mehr noth, dass ich in lehrender Weise

mit euch rede, wie vordem; denn ihr habt nun den rechten und wahren Meister, dessen Werkzeug ich gewesen bin; dem höret zu und seid ihm gehorsam. Und ich begehre nun in aller göttlichen Liebe von euch Lehren zu empfahen; ich habe nun mit Gottes Hülfe den Nutzen geschafft, warum ich hergetrieben und gekommen bin. Und ich hab Willen, ob Gott will, eine gute Weil bei euch zu bleiben allhie, und eure Predigt zu hören. Gäbe es euch Gott zu thun, so deuchte mich gut, dass ihr nun wieder anhübet zu predigen". Zugleich gab er ihm Geld, um die Bücher, die er versetzt, — für dreissig Gulden — wieder einzulösen.

Die erste Predigt, die T. sofort auf den dritten Tag ankündigte, lief seltsam genug ab. „Diewohl er so lange nicht gepredigt hatte, kamen viele Leute dar, eine gar grosse Schaar. Da nun der Meister kam, und sah, dass das Volk also viel war, da stieg er auf das Lektorium an eine hohe Stätte, dass man ihn desto besser hörte. Da that er seine Kappe für seine Augen und sprach: Barmherziger, ewiger Gott, ist es dein Wille, so gib mir zu reden, dass dein göttlicher Name davon gelobet und geehret und diese Menschen davon gebessert werden. Da er diese Worte sprach, da flossen seine Augen von inniglichem Weinen ihm so sehr über, dass er kein Wort sprechen konnte vor grosser Innigkeit; das währte also lange, dass es die Leute gar sehr verdross. Da sprach ein Mensch aus dem Haufen: Herr, wie lange sollen wir hier stehen und sitzen? es ist gar spät, wollt ihr nicht predigen, so lasst uns heimgehen. Der Meister sprach unterweil in grosser Andacht: ach mein Herr und mein Gott, ist es dein göttlicher Wille, so nimm das Weinen von meinen Augen, und gib mir, dass ich diese Predigt vollbringen möge zu deinem Lob und Ehre. Ists, dass du das nicht thust, so ists ein Zeichen, dass du meinest, ich sei noch nicht genug zum Gespött worden. Nun vollbringe, lieber Herr, deinen göttlichen Willen an mir Armen zu deinem Lob und zu meiner Nothdurft. Dieses half alles nichts, des Weinens ward je mehr und mehr; da erkannte er, dass es Gott also haben wollte, und sprach mit weinenden Augen: Ihr lieben Kinder, mir ist von ganzem Herzen leid, dass ich euch so lange habe aufgehalten, denn ich kann kein Wort zu diesem Mal vor

Weinen sprechen; bittet Gott für mich, dass er mir helfe, so will ich es euch bessern (ersetzen) mit seiner Gnade auf eine andere Zeit, so ich allererst kann". Man mag sich vorstellen, welch' Aufsehen dieser Vorfall erregte. T. „wurde recht zum Gespötte, und von allen Leuten vernichtiget"; nun sehe man wohl, dass er „ein rechter Thor" sei worden; auch seine Klosterbrüder machten ihm bittere Vorwürfe, dass er mit seiner thörichten Weise, davon ihm das Haupt wüste geworden, dem Kloster geschadet und den Orden geschändet habe. Sie verboten ihm das Predigen. Trost allein sprach ihm „der Mann" zu, nach dem er wieder gerufen hatte. „Der Bräutigam pfleget zu thun allen seinen liebsten uud besten Freunden also, und es ist ein gewiss Zeichen, dass Gott euer guter Freund ist; denn es ist ohne Zweifel noch etwas Hochmüthiges in euch verborgen gewesen, das ihr selber nicht gewusst; und desshalb seid ihr zu Spott worden". Auch möge er „etliche grosse Gaben" von Gott empfangen haben, die er selber „noch nicht kenne" und die ihm zu Theil werden „durch die Geduld", die er gehabt habe in seiner Anfechtung. „Doch dürfet ihr diess nicht für eine fremde Sache halten, denn ich habe dergleichen wohl mehr vernommen an andern Leuten. Ihr sollet diesen Druck des Kreuzes, den euch Gott zugesandt, nicht verschmähen, sondern ihr sollt ihn achten für einen grossen Schatz und übergross Gab von Gott". Er rathe ihm nun, sich fünf Tage stille zu halten „zu Ehren der h. fünf Wunden unsers Herrn Jesu Christi". Dann solle er seinen Prior bitten, das er ihm erlaube (zur Probe) eine Predigt in Latein zu halten, oder doch den Brüdern eine Lektion in der Schule lesen zu dürfen. — Letzteres ward ihm gewährt und er thats — zu voller Zufriedenheit. Jetzt erlaubten sie ihm auch eine Predigt (dem Volke) zu thun, welche sofort angekündigt wurde auf den folgenden Tag. Es war „ein Jungfrauenkloster", da der Meister die Predigt hielt. „Lieben Kinder, begann er, es mögen wohl zwei Jahre sein oder mehr, dass ich zu dem letztenmale geprediget habe; da sagte ich euch von 24 Stücken; es war aber damals meine Gewohnheit, dass ich viel Latein sprach und viele Stücke (Divisionen und Subdivisionen nach damaliger Art) anführte, allein ich habe Willens, solches nicht mehr zu thun, son-

dern wenn ich Latein will sprechen, das will ich thun, so die Gelehrten gegenwärtig sind, die das vernehmen". Er predigte nun über die bei den Mystikern so beliebten Worte: Matth. 25, 6. „Sehet, der Bräutigam kommt, gehet aus, ihm entgegen"!

Diese Predigt ist ganz aus der Tiefe seiner jüngsten Erfahrungen und Erlebnisse geschöpft, viel konkreter, lebendiger, persönlicher als jene (abstrakte) mit ihren 24 Regeln; sie ist so zu sagen seine eigene jüngste Geschichte, zugleich die ganze Tauler'sche Mystik im Kleinen. Wie die Braut „thun soll, dass sie dem Bräutigam entgegen geht", und wie der Bräutigam sich gegen sie hält, diess ist, durchgeführt theilweise in der Form eines Wechselgespräches beider, der Inhalt. Auf beiden Seiten aber geht es stufenweise: die Braut, als treue liebende Braut, will immer mehr von sich abthun, was sie vom Bräutigam scheidet, ihm immer „mehr gefällig" werden; und der Bräutigam führt sie aus Liebe immer tiefer von aller Welt ab durch lauter „Bekorungen" (Versuchungen), immer tiefer hinein, hinan, hinauf. Es thut zwar der Braut wehe, sie meint oft, „sie möge nicht ausharren, sie müsse sterben", weil sie „noch etwas blöd ist": aber der Bräutigam spricht ihr zu: „Sintemal dein Bräutigam 33 Jahre manche Schmach, Hunger, Frost, Durst, Hitze und die bittern Martern und zuletzt den bittern Tod um der Braut willen gelitten hat in rechter Liebe, ists denn nicht billig, dass sich die Braut in den Tod wage um des Bräutigams willen, aus Liebe und von Herzen"? Das erschreckt und erhebt zugleich die Braut zu neuer Nachfolge. „Lieber Herr Bräutigam, ich will dir sicherlich getrauen und geloben alles, was du willst, dass ich auch das will. Ich werde siech oder gesund, es thue wohl oder wehe, es sei süss oder sauer, kalt oder warm, trocken oder nass, wie du immer willst, also will ich auch und will meines Willens ganz ausgehen und will dir gänzlich und willig gehorsam sein". Und so beginnt sie ihm erst recht „lieb" zu werden, und „von ächter Liebe lässet er sie leiden in aller ihrer Natur so lange, bis die Braut von allen ihren Gebrechen und Befleckung ihrer Sünden ganz schön und rein geworden ist". Nachdem sie ihm nun „gänzlich wohlgefällig" geworden,

erfolgt die Hochzeit. Und „es kommt des ewigen Bräutigams Vater, und nimmt den Bräutigam und die Braut und führet sie zur Kirche und trauet sie zusammen und bindet sie zusammen mit göttlicher Liebe, und da bindet sie Gott mit solchen Banden fest, dass sie weder in Zeit noch in Ewigkeit nicht können geschieden werden". Der „Schenke" zur Hochzeit aher ist der h. Geist; der „giesst in die Braut die überfliessende göttliche Liebe, dass die Liebe fliesst in den Bräutigam, also dass die Braut gar von sich selbst kommt und zu Grunde trunken wird von Liebe, dass sie sich selber vergisst und alle Kreaturen in Zeit und in Ewigkeit mit sich.... Diese Braut ist dann eine wahre Anbeterin, denn sie betet den Vater an im h. Geiste. Die Freude ist so gross, dass sie kein sinnliches Leben nach Vernunft begreifen noch erlangen kann". Als T. diese Worte redete, rief ein Mensch: „es ist wahr" und fiel nieder, als ob er todt wäre. Auch ein Weib aus dem Volke rief: „Herr, höret auf, oder dieser Mann stirbt uns unter unsern Händen". (Es erinnert diess unwillkürlich an jenes Beispiel in der Geschichte der Elisabeth von Thüringen, 2. Bd. 2. Abth. 627.) T. aber, im Strome seiner „trunkenen" Begeisterung, ruft aus: „Ach, lieben Kinder, nimmt denn der Bräutigam die Braut und führt sie mit ihm heim, so wollen wir sie ihm gern lassen; aber doch will ich ein Ende machen und aufhören". Zum Schlusse hebt er nach einigen Ermahnungen noch diess beides hervor (was er in seinen spätern Predigten ebenfalls oft genug wiederholt hat): dass dieser höchste Zustand der mystischen Union allerdings nur ein vorübergehender, ein Raptus, ein Hochzeittag sei, dass aber, „auch wenn die Braut von dieser Hochzeit scheide und wieder zu sich selber gelassen werde und schaue, wie sie wieder im Elende in dieser Zeit sei", die Verbindung darum doch, wenn auch in naturgemäss anderer Weise, fortdaure; denn die Braut „ist so gar gelassen in grundloser Demuth gegen ihren Bräutigam"; und „darum lässt der Bräutigam sie nicht" und „schaut unterweilen nach seiner Braut".

Von der Wirkung dieser Predigt haben wir schon vernommen; sie beschränkte sich aber lange nicht darauf. Wir lesen von Zuständen, wie sie in ähnlicher Weise uns von den

Wirkungen eines Whesley, Whitfield, jener grossen Methodistenprediger, berichtet worden. „Als die Predigt aus war, da ging der Meister und las Messe, und gab etlichen guten Kindern Gottes Leichnam (Leib); aber es blieben auf dem Kirchhof sitzen nach der Predigt wohl 40 Menschen; dess hatte der Mann wahrgenommen. Da die Messe aus war, da sagte er es dem Meister und führte ihn auch dahin, da die Leute sassen, damit er sähe, wie ihnen wäre; allein dieweil er Messe hatte gehalten, waren sie aufgestanden bis auf zwölf, die sassen noch da. Da sprach der Meister zu dem Mann: Lieber Sohn, was dünket dich, dass wir diesen Leuten thun? Da ging der Mann von einem zu dem andern und rührte sie an. Aber sie bewegten sich gar wenig; sie lagen gleich als ob sie todt wären". Das war dem Meister „gar fremd, denn er hatte solches niemals gesehen". Der Mann aber bedeutete ihm, das sei die Wirkung seiner Predigt und „die Schuld des Bräutigams". „Ich wollte, dass man sie in den Kreuzgang brächte, damit sie allhier in dieser Luft nicht krank würden an ihrem Leibe auf dieser kalten Erde". Und das geschah; sie „wurden — es war in den Quadragesimalfasten — an die Wärme gebracht; und man gab ihnen „etwas Warmes". — „Sehet ihr nun wohl", hub der „Mann" an, als er mit dem „Meister" in dessen Zelle gegangen war, „was Gott Wunders wirket mit gutem Gezeug? Wär es euer Wille, so däuchte mich gut, dass ihr diese kranken Kinder liesset eine Weile ruhen, denn sie haben eine lange Weile zu schaffen mit dieser Predigt. Und dünket es euch dann gut, und gibt es euch Gott zu thun, so möget ihr den Weltlichen auch eine Predigt thun". —

Mit diesem verlässt uns „der Mann", und erst am Todbette Ts. finden wir ihn wieder. Gewiss, er war ein ächter, mystischer Gottesfreund; und alle seine religiösen Gedanken, Räthe, Handlungsweisen werden wir in T. und den übrigen Mystikern wieder finden: dieselben Klagen über die „sorglichen" Zeiten, selbst bis aufs Einzelne hinaus, z. B. über den Beichtunfug, über das Verketzern und Verdammen; dasselbe tiefe Mitgefühl mit der verwahrlosten Christenheit, in dem sie wie mit der Gerechtigkeit Gottes ringen; dieselben Aufforde-

rungen an die redlichen Seelen, sich doch an die Gottesfreunde anzuschliessen; dieselbe Anschauung von dem mystischen Reinigungsprozess, den „der Mann“ den T. hatte einschlagen lassen und den er selbst eingeschlagen hatte; dieselben Begriffe von ganzem Kehr, von unbedingtem Aufgeben alles Eigenen, von völliger Gelassenheit, von innerem Durchfechten, von Bekorungen, Erprobungen, Leiden, bis man auf die lichte Höhe der mystischen Union komme; aber auch von geistlichen Erquickstunden, von ekstatischen Zuständen, von dem heimlichen seligen Verkehr mit Gott; dieselben Ansichten von dem „Geist“, der „Schrift in uns“, von dem innern Gelehrtsein durch den „Meister“, den äussern scholastischen und kirchlichen Autoritäten jener Zeit gegenüber. Nur dass der „Mann“, der ein Laie ist, auch mehr aufs Praktische gerichtet ist, hierin dem Laien Rulmann Merswin am nächsten stehend, und viel weniger von den mystisch-psychologisch-spekulativen Beithaten hat, in denen die eigentliche Schule der studirten Mystiker sich vielfach ergeht: z. B. vom Grund der Gottheit, Grund der Seele u. dgl. Auch in den einzelnen kirchlichen Dogmen hält er es ganz wie die Mystiker: er anerkennt die Messe, die „Mutter“, das „Fegfeuer“, die „Heiligen“, die „Verfassung“ der Kirche. Nur dass er so geheimnissvoll, so heimlich auftritt, ist ihm eigen; und das liegt nicht bloss in seiner persönlichen Demuth; es liegt in seiner Stellung als Laie, der religiös nicht wirken, nicht deutsch schreiben, deutsche Schriften verbreiten durfte ohne Gefahr von Seiten der amtlichen Kirche jener Zeit, welche in nichts stark war als im Verketzern und Verfolgen.

In den spätern Zeiten des 14. Jahrhunderts wird zweimal eines Nikolaus von Basel Erwähnung gethan. Einmal in einer gegen einen gewissen ketzerischen Martin von Mainz erlassenen Sentenz vom Jahr 1393. Da steht unter den 16 Verdammungsartikeln unter anderm auch, Martin habe bekannt: ein Laie, Namens Nikolaus von Basel, dem er sich zu Grunde gelassen, verstehe deutlicher und vollkommener das Evangelium, als die Apostel und Paulus selbst es verstanden (5 Art.). Auf Geheiss desselben Nikolaus könne man auf keine Weise sündigen, selbst wenn man einen Menschen tödtete oder ein Weib er-

kennete (9 Art.). Es wäre besser, man würde in Unzucht fallen und wieder sich erhebend im Gehorsam des Meisters bleiben, als dass man vom Gehorsam gegen denselben Nikolaus liesse und ohne Sünde bliebe (11 Art.).

Man hat nun geschlossen, dass der „gnadenreiche Laie", der „erleuchtete Gottesfreund aus dem Oberlande" — dieser Nikolaus von Basel gewesen sei, und hat ihn zu einem „waldensischen" Gottesfreunde gemacht. Aber in dem „Laien" ist alles spezifisch mystisch, und es ist kein Zug an ihm, der sich nicht wieder finden liesse in diesem oder jenem Mystiker, dagegen ist kein Zug an ihm, der spezifisch waldenserisch wäre. Wo meldet die Geschichte überhaupt Etwas von „waldensischen" Gottesfreunden? Sollte gleichwohl der „Laie", der Gottesfreund aus dem Oberlande, jener Nikolaus gewesen sein; liesse sich diess nicht bloss konjekturiren, sondern positiv geschichtlich nachweisen, wie man nachgewiesen hat, dass der Laie und der Gottesfreund dieselbe Person ist, so haben wir in diesen Anklagen gegen Martin (noch mehr im Tode des Niklas, s. u.) wieder einmal unwahrsten, unverständigsten, rohesten Ketzerverfolgungsfanatismus.

Wir kehren nun wieder zu T. zurück. Nach der 2jährigen retraite spirituelle finden wir ihn seine ehevorige Thätigkeit als Prediger und Beichtvater aufnehmen. Wir wissen, dass er z. B. Rulmann Merswins Beichtvater ward (1347), dessen übertriebener Aszese er Einhalt that. Und in der „Historie" lesen wir, dass er in einer Klause, wo fünf Klosnerinnen waren, gepredigt; auch heisst es: „Nun sollt ihr wissen, dass dieser Meister in einem göttlichen Leben zunahm, und ward durch die Gnade des h. Geistes so weise, dass er Geistlichen und Weltlichen predigte auf diese Weise und ward in dem Lande also lieb und werth und auch in der Stadt, dass, was die Leute Wichtiges zu schicken hatten, musste er ausrichten mit seiner Weisheit, es mochten sein geistliche oder weltliche Sachen, und was er ihnen rieth, dess waren sie ihm williglich und ganz gehorsam". Specklin sagt (in seinen Kollektaneen auf der Strassburger Bibliothek) unter dem Jahre 1341: „Damalen hub ein Predigermönch zu Strassburg an, göttliche Lehr zu predigen, solches hat er bis in die 20 Jahre gethan.

Bischof Bechthold hat ihn viel und gern gehört mit Verwunderung, denn diess Predigen ein seltsam Ding war, darum sollt er das Evangelium auslegen.... Er schrieb auch viel herrliche Bücher, die noch vorhanden sind".

Die hinterlassenen Predigten Ts. selbst zeigen ihn uns in seinem hohen Eifer um das Heil der Seelen, die er in einer Zeit der Kalamitäten mit der Macht seines Wortes auffordert, im Innern und in der Gemeinschaft mit Gott den Frieden zu suchen, den die Welt nicht biete. Wie eifert er gegen den weltlichen Sinn seiner Zeitgenossen, „welche ihre Lust und ihr Genüge in den Kreaturen nehmen und in den äusseren Sinnen und damit verzehren sie ihre Macht und alle ihre Sinne, und alle ihre Zeit gehet damit hinweg;.... die ihre Gedanken, ihr Herz, ihren Willen an die Welt verkaufen, um zeitliche Dinge dafür zu kaufen"! Ach! „wie voll dieser Kaufleute, ruft er aus, ist die Welt, unter Weltlichen, unter Mönchen, unter Nonnen!... voll, voll, voll"! Wie eifert er über den Mangel an Liebe in der Welt, die einem Verketzern habe Platz machen müssen (s. Liebe), über die Lauigkeit in göttlichen Dingen, statt des Fleisses und des starken „Ernstes", der etwa in den Menschen war; und „will sich Niemand nichts mehr um Gottes willen sauer werden lassen.... Es ist leider in eine Gewohnheit gekommen, man lässet es gut sein, und ist alles als ob es ein Spiel sei". Am besten, meint er, stünde es noch unter dem weiblichen Geschlechte. „Man siehet wenig starke Männer, die sich Gottes unterwinden; die das thun, das sind arme Frauennamen".

Sein ernstes Wort richtete er ganz besonders auch an die geistlichen Leute, die uns die Strassburger Synodalakten vom Jahr 1335 allerdings nicht von der vortheilhaftesten Seite zeigen. Ein gut Theil der „Pfaffen" — damals kein Schimpfwort — seien „verdingte" oder „gezwungene" Knechte Gottes, die, was sie thun, thun müssen oder um der Pfründe willen thun. In den Klöstern, in denen des Auslaufens, des Schwatzens, Verhandelns, Sponsirens (s. Suso) so viel, suchte er eine bessere Disziplin einzuführen. — Ebenso bekämpfte er auch die falschen Zeitrichtungen: den Mechanismus und den Pharisäismus einerseits und das freie Gei-

sterthum anderseits (worüber weiter unten). Die Historie und Specklin wissen nun freilich von den Wirkungen seiner Thätigkeit nur Erfreuliches zu berichten; das aber ist nirgends der Gang der Welt. Auch T. machte sich gar keine Illusionen, wie wir aus seinen Predigten ersehen; man verdrehte ihm z. B. seinen Seelsorger- und Beichtiger-Ernst (s. Beichte); man verspottete und verkehrte sein Dringen auf inneres Christenthum, das sich Zusammenthun der Gottesfreunde (s. Gottesfreunde); seine Worte nannte man die Sprache eines Begharden, eines neuen Geistes, die Weise eines Sektirers, Separatisten.

Indessen dauerte das Interdikt über die Anhänger Ludwigs fort; im Jahr 1346 sprach Klemens VI. den entsetzlichsten Bannfluch gegen Ludwig aus.

T. scheint mit dem Antritt dieses Papstes, des geschwornen Todfeindes von Kaiser Ludwig, die schwersten Zeiten vorausgesehen zu haben, — Jahre, in denen in Folge des Interdikts alles Predigen des Wortes Gottes, alles Spenden der Sakramente aufhören, und eine eigentliche Verfolgung über Alle, denen das Seelenheil des Volkes über Alles ginge, ergehen würde; besonders über die „Gottesfreunde", die, obwohl sie sich in dieser brennenden Tagesfrage, bei ihrer nur auf das Wesentliche gerichteten Frömmigkeit, gegenseitig frei gewähren liessen, und obwohl ein Theil von ihnen, wie Heinrich von Nördlingen, aus kirchlicher Gewissenhaftigkeit es nicht wagten, während des Interdikts den Zumuthungen der weltlichen Obrigkeit, Gottesdienst zu halten, zu entsprechen, doch wohl zum grössten Theile und aus den edelsten Gründen, wie man an T. sehen wird, die Handhabung des päpstlichen Interdikts für unverantwortlich fanden und ihr zuwider zu handeln in ihrem sittlichen Gewissen sich gedrungen fühlten. Ludwig war zwar im Jahr 1347 gestorben, und Karl IV. Kaiser geworden, den Klemens VI. von Anfang begünstigt hatte. Aber Strassburg, das „den Pfaffenkaiser" nicht anerkennen wollte, blieb noch im Interdikt. Zu diesen politischen und kirchlichen Zerwürfnissen kam noch im Jahr 1348 die fürchterliche Seuche, der schwarze Tod genannt, der einen grossen Theil Europas verheerte, auch über den

Elsass, „Die Leute, sagt Königshofen, sturben alle an Beulen und an Drüsen, die sich erhoben unter den Armen und oben an den Beinen; und wen die Beule ankam, die da sterben sollte, die sturben an dem vierten Tage oder an dem dritten;... und in welches Haus das Sterben kam, da hörte es nicht auf mit Einem". Es währte bis ins Jahr 1349. In Strassburg sollen damals in Allem an die 16000 Menschen gestorben sein. Das Bewusstsein des Volkes ward tief aufgeschreckt durch diese Heimsuchung Gottes. Es suchte Beruhigung, Sühnung Gottes bald so, bald so, in gewaltsamer äusserer, selbstgemachter Weise. Wir sprechen zunächst von den Geisslern (Flagellanten, Kreuzbrüdern), mit ihren Geisselungen, „Brüderschaften", „Fahrten", Prozessionen, die, nach dem ersten Hervorbrechen von Perugia aus (1260), aus Anlass der Pest sich zuerst im Frühling 1349 in Oberdeutschland bildeten und sich bald über ganz Deutschland und die benachbarten Länder verbreiteten. Klosener, Priester am Strassburger Münster, in seiner im Jahr 1362 vollendeten deutschen Chronik, und nach ihm Königshofen, berichten von der „grossen Geisselfahrt", die im Jahr 1349 auch nach Strassburg kam. „Die Erd bidemet", klagen sie in ihren Gesängen; das „grosse Sterben" hat sie aber am allermeisten aufgeschreckt.

»Nun hebet auf die euern Hände.
Dass Gott diess grosse Sterben wende!...
Jesus, durch deine Wunden roth
Behüt uns vor dem gähen Tod.«

In diesen Naturgerichten sahen sie eine Kundthuung des Zornes Gottes über die Missethaten der Menschen.

»Die Christenheit will mir entweichen,
Das (desshalb) will ich lan
Die Welt zergan,
Das wisset sicher ohne Wahn.«

So lassen sie in ihrem Leich Christus im Himmel zu den Engeln sprechen. Gottes Zorn wenden, sühnen wollten sie nun durch Busse.

»Wir sollen die Busse an uns nehmen,
Dass wir Gotte desto bass gezemen.«

Diese Busse, Sühne war ihnen ihre „Marter“, Geisselung bis aufs „Blut“ — nach Christi Aehnlichkeit.

»Jesus Christ der ward gefangen,
An ein Kreuze ward er erhangen.
Das Kreuze ward von Blute roth,
Wir klagen Gott's Marter und seinen Tod!
Durch Gott vergiessen wir unser Blute,
Das sei uns für die Sünde gute:
Das hilf uns, lieber Herre Gott,
Des bitten wir dich durch deinen Tod.
Sünder, womit wilt du mir lohnen?
Drei Nägel und ein Dornenkronen.
Das Kreuze fron, ein's Speeres Stich,
Sünder! das litt ich alles durch dich.
Was willst du leiden nun für mich?
So rufen wir aus lautem Tone:
Unsern Dienst gen wir dir zu Lohne!
Durch dich vergiessen wir unser Blut,
Das sei uns für die Sünde gut,«

Sie geisselten sich mit „Geisseln von Riemen, die hatten Knöpfe vornen, darin waren Nadeln eingesteckt, und schlugen sich über ihre Rücken, dass Mancher sehr blutete“. Ueber den Gegeisselten sprach „der Meister“ eine Art Absolution in den Worten:

»Steht auf durch der reinen Martel Ehre,
Und hüt dich vor der Sünden mehre.«

Eine ächt mittelalterliche Anschauung der Marter wie einer Art Sühnung, Weihe, Kraft. Die Masse war im Anfang, wie stets und überall, für solche Bewegung, die die Geissler noch überdem mit einem Briefe vom Himmel herab zu legitimiren wussten. „Mehr denn 1000 Menschen liessen sich in Strassburg in ihren Verein aufnehmen. Männer nicht bloss, auch Frauen und Kinder, thatens ihnen nach und gingen aufs Feld und geisselten sich. Es währte länger denn ein halb Jahr, dass alle Wochen solche Geisselschaaren kamen“. Darnach „ward man ihrer müd“, man fand, dass jener Brief ein „Lug“ sei. Die geistliche und weltliche Obrigkeit, wegen der Gefahr für kirchliche und politische Ordnung, legte sich ins Mittel; „wer sich geisseln wollte, der sollte sich heimlich in seinem Haus geisseln, wie viel er wollte“.

Diese Geisslervereine sind in mehrfacher Beziehung karakteristisch für diese Zeit. Einmal mit Rücksicht auf ihre ausserordentliche Geisseldisziplin, als ob die gewöhnlichen kirchlichen Sühnungs- und Heilmittel wenigstens für ausserordentliche Fälle nicht zureichten, wie sie denn auch in einem „Lais" (Leich) sangen:

»Wär diese Busse nicht geworden,
Die Christenheit wär gar verschwunden.«

Aber auch als Verein sind die Geisslergesellschaften bezeichnend, die, wie ihre Disziplin die kirchliche für unzureichend hält, so auch in ihrer Existenzform ein Misstrauen gegen den Klerus, die „amtliche Kirche", an den Tag legten. „Sie hatten ein Gesetz, dass sie Pfaffen unter ihnen hätten, aber ihrer Keiner sollte Meister unter ihnen sein, noch in ihren heimlichen Rath gehen", sagt Königshofen. Das Laien-Element tritt hervor, wie man sieht. Man kann sich kaum erwehren, dabei an die „Gottesfreunde" zu denken, zu denen T. gehörte. Auch sie bilden einen freien Verein, aus Klerikern und Laien, Männern und Frauen, ohne Unterschied, aber auch ohne Vorzug; auch sie halten die kirchlichen „Uebungen" für unzureichend und dringen auf Mehreres und Höheres. Aber wie ganz verschieden sind sie wieder von ihnen, ja direkt entgegengesetzt! Diess Mehrere, Höhere ist ihnen nicht ein noch mehr Veräusserlichtes, Selbstgemachtes; es ist die wesentliche, geistige Erfüllung aller kirchlichen Vorschriften in einem reinen, innern Gottesdienste. Das hat denn auch T., so wenig wir sonst Andeutungen in seinen Schriften (Predigten) auf diese Flagellanten finden, oft genug wiederholt. Diese Flagellanten-Disziplin konnte ihm nur als die Spitze der verkehrten und verkehrenden Bussübung erscheinen. Wahrlich, er verlangte andere, bessere Früchte der Busse, als „wenn man sich des Tages zehnmal den Rücken geisselte". Und wenn es auch scheinen möchte, als ob er mit Franziskus (wenigstens in seiner „Nachfolgung") einen fast eben so knappen Begriff als den höchsten im christlichen Leben, als eine Art „Weihe" und „Kraft" über Alles andere gesetzt hätte: die „Armuth", so hat er doch diesen Begriff anderseits (siehe s. System) wieder so idealisirt und verallgemeinert, dass

er mit dem Begriff der christlichen Vollkommenheit zusammenfällt. Das ist übrigens die Weise des Mittelalters gewesen, in solchen engen Begriffen alle religiösen Anschauungen und Triebe zu konzentriren, um diese dadurch lebendiger für das Individuum zu machen.

Aus Anlass des schwarzen Todes brach auch im selben Jahre die grosse Verfolgung gegen die Juden aus, als die, die Brunnen vergiftet hätten. Auch in Strassburg ging es schrecklich her: die Obrigkeit wurde von der fanatischen Masse dazu gezwungen. „Man fing die Juden und verbrannte sie auf ihrem Kirchhofe auf einem hölzernen Gerüste. Der waren auf zwei Tausend, als man schätzte; welche sich aber wollten taufen lassen, die liess man leben. Es wurden auch viel junger Kinder aus dem Feuer genommen um ihrer Mütter und Väter willen, die getaufet wurden; und was man den Juden schuldig war, das ward alles wett...“ — „Willst du wissen, was die Juden ertödt hat“? sagt Taulers Freund und Beichtkind, Rulmann Merswin, in seinem Schriftchen von den 9 Felsen, das er 1352 in den Fasten schrieb. „Wisse, das that der Geiz der Christen und der Juden heimliche Sünden, diese zwo Ursachen erschlugen die Juden. Wisse, sollte Gott die Christen niederschlagen um ihrer heimlichen und offenbaren Sünden, er thäte nimmermehr anders denn schlagen, als auch in Kurzem wohl geschehen mag“. Dieses Urtheil, wahr und gerecht, war wohl auch dasjenige Taulers; von ihm selbst haben wir keine Aeusserungen.

Gewiss, Vieles war nun seit Jahren zusammengekommen, was ein Tauler'sches Herz, was jedes Christenherz aufs Tiefste bewegen musste: kirchliches, politisches, soziales, physisches Elend. Und aber welche Früchte? Wir meinen die Noth dieser Zeit und die Herzensstimmung Ts. und die Stimme des Propheten in der Wüste an diess Geschlecht aus einigen besonders ergreifenden Stellen in einigen seiner Predigten zu hören. „Die Fürsten der Welt und die Gewaltigen sollten die allerbesten sein, aber so sind sie leider nun zumal die allerbösesten und ärgsten und sind rechte Rosse und Pferde, darauf die Teufel reiten, dass sie die auserwählten Menschen Gottes peinigen und martern. Dazu machen sie allen Unfrieden

und Unglück in aller Welt mit einander, Weltlich und Geistlich.... Es stehet geschrieben in der Apokalypse, dass grosse unsägliche Plagen kommen sollen, die nicht viel minder seien, denn der jüngste Tag, wiewohl er es doch nicht ist; und die Zeit der Geschichte ist uns jetzt gegenwärtig, alle Tage und alle Jahre und alle Stunden. Und wenn diese Plagen kommen, die uns geweissaget sind, so kann überall Niemand genesen, denn die Menschen, die das Kreuz an sich tragen.... Welcher Mensch das Kreuz Christi nicht in ihm und vor ihm hat, der wird ohne Zweifel nicht geschonet... Bei dem Kreuz versteht man Peinlichkeit. Gott hiess den Engel nicht schonen der Menschen mit den grossen Vernunften, noch der Schauenden, noch der eigenwillig Wirkenden; er sprach allein: der leidenden (gelassenen) Menschen.... Du musst alles dessen blos werden, was Gott nicht ist, dass du nicht einen Faden an dir behaltest, und dasselbe muss dazu vor deinen Augen verspielt und vernichtet werden und von andern Menschen für ein Gespött und Thorheit und eine Ketzerei geachtet und geschätzt werden... Es gehet leider daran, dass dem Ding anders werden will. Man darf schier nicht lehren, nicht predigen, nicht warnen, und ist das in viel Landen; darum sage ich euch es zuvor, dieweil ihr noch das Wort Gottes habet, denn es ist sorglich wie lange, und machet es euch viel nutze". Er hatte, sieht man, in Folge des Interdiktes am Ende ein völliges Verstummen des Wortes Gottes gefürchtet, denn, wie wir oben von Königshofen hörten, allgemein war das Interdikt nicht gehalten worden; die Pfaffheit war getheilet gewesen, auch in Strassburg. Jetzt aber scheinen ihm die Zeiten noch viel schwerer werden zu wollen. Er hat nur einen Trost: Fürbitte und Thätigkeit der Freunde Gottes. „Wenn Gott sein Urtheil und seinen Zorn über uns Sünder beweisen will, wie man gräuliche Dinge viel gesagt vom Feuer und vom Wasser, von grosser Finsterniss und von grossen Winden und dürrer Zeit (wohl vor 1348, denn vom Sterben ist hier noch nicht die Rede), so weinen sie (die Freunde Gottes) diess unserm Herrn ab Tag und Nacht, und er schonet und hält auf und beitet, ob wir uns bessern wollen; und thun wir das nicht, so haben wir fernere, schwerere und schädlichere Plagen zu

warten. Die Wolke ist recht jetzo hier, und diese halten die Gottesfreunde auf mit ihrem Weinen; aber seid dess sicher, bessern wir uns nicht, so wird sie bald schwer fallen, dass ein solches Treiben und Jagen kommen wird, dass man des jüngsten Tages dabei gedenken soll. Die nun in Friede sind, die sollen grossen Druck leiden, und das Wort Gottes und der Gottesdienst soll fast fremd werden, und der eine hierhin und der andere dorthin, und soll man nicht wissen, wie es gehen wird. Aber der getreue Gott wird wohl ein Nestlein finden, darin er die Seinen erhalte.... Wisset, wenn das gräuliche Gestürm kommt, dessen wir allezeit gewärtig sind, wenn alle Dinge unter einander geworfen werden, so findet dann Gott je ein Nestlein, da er die Seinen, die Auserwählten, verbirgt und erhält".

Das sind die dürftigen Andeutungen in seinen Predigten. Sie erhalten einiges Licht durch Mittheilungen Specklins, strassburgischen Stadtbaumeisters, gest. 1589, der aus alten Handschriften Kollektaneen gemacht (aber sie auch mit eigenen Bemerkungen vermischt) hat, über diese Zeit von 1342—1350. Darnach war T. „hart wider den Bann, dass man das arm unwissend Volk liess also unschuldig im Bann stecken". T. stand indessen nicht allein. Thomas von Strassburg, Augustiner General (seit 1345), damals zu Strassburg, und Ludolph aus Sachsen, Prior der Karthaus in Strassburg, „hielten mit ihm zusammen". Wir wollen nun Specklin reden lassen. „Da männiglichen im Sterbet von wegen König Ludwigs noch im grossen Bann war, arm und reich, jung und alt, Frau und Mann, schuldig und unschuldig,... liessen sie ein Schreiben an alle Priester ausgehn, wenn sie zu Kranken und Sterbenden kämen, dass sie die Kranken trösten sollten auf das bitter Leiden und Sterben Christi, welcher nicht allein ihrer, sondern der ganzen Welt Sünde hätte gegen Gott ein Genüge gethan, welcher den Himmel geöffnet und uns alle vor Gott vertritt; und könnte der Papst den Himmel vor Einem, so unschuldig im Bann wär, nicht zuschliessen. Wer dann seine Sünde beicht, die Absolution und das h. Sakrament begehrte, sollten sie ihm solches reichen und ihn trösten und mehr auf Christi und seiner Apostel Wort gehen, denn auf den Bann, wel-

cher allein aus Neid und weltlichem Ehrgeiz geschehe". Diess war nach Specklin die eine „Trostgeschrift". Sie haben aber noch eine andere Schrift, mehr theoretischen und kirchenrechtlichen Inhalts, und nicht unter den gemeinen Mann, sondern unter die Geistlichen und Gelehrten lassen ausgehen. Der Inhalt desselben war, zu beweisen, „dass zweierlei Schwerter wären, ein geistliches, welches wäre Gottes Wort, das andere die weltliche Obrigkeit, und hätte keins mit dem andern zu thun; dieweil sie alle beide von Gott eingesetzt wären, könnten sie nicht wider einander sein, sondern das geistliche versieht sein Amt und Gottes Wort und vertheidigt die Oberkeit; die Oberkeit vertheidigt Gottes Regiment und die Frommen, und straft die Bösen. Darum müssen die Frommen, welche Gottes Wort predigen, von weltlicher Gewalt aus Gottes Ordnung vor den Bösen beschirmt werden. Warum sollte dann die Oberkeit von Geistlichen verdammt werden, dann also würde Gott sein Werk selber verdammen". Damit hatte das Schreiben die göttliche Institution und Gleichberechtigung beider Mächte ausgesprochen im Gegensatz zu der Ansicht, nach welcher der Staat sein Recht von der Kirche zu Lehen trägt. „Wo aber ein weltlich Haupt sündigt, gebührt dem Geistlichen, den Sünder auf den rechten Weg zu weisen mit grosser Demuth, und Gott Tag und Nacht mit Zähren (sammt den Seinigen) anzuliegen, dass der Sünder wiederum zu wahrer Erkenntniss seiner Sünden komme, da Gott nicht den Tod des Sünders begehrt, sondern dass er sich bekehre und lebe. Dass aber Christus und die Apostel und die Kirche befehle, wenn sich der Sünder von seinem bösen Weg durch viele Ermahnung nicht will bekehren, ihn in Bann einzuschliessen, bis er sich bekehrt, absteht und sich bessert, den soll man auch zu Gnaden wiederum aufnehmen". Also, wenn Bann über das sündige weltliche Haupt, dann nur als höchste Strafe nach stufenweisem Vorgehen und nur vorübergehend, bis es sich gebessert, und nur persönlich! „Noch viel weniger (nämlich) gebühre einem christlichen Hirten, wenn Einer des Bannes schuldig, dass man unschuldige arme Leute, die etwa den Schuldigen nicht kennen noch gesehen haben, ja ganze Länder, Städte, Dör-

fer, Alles ohne Unterschied verbanne und verdamme, welches von Christo noch den heiligen Aposteln und Konzilien nicht befohlen, sondern aus eigener angemasster Gewalt. Derhalben gebühre dem Papst, die Sünder auf den rechten Weg zu weisen". — „Dass aber Alle die dem Papste müssten Ketzer sein, die ihm den Fuss nicht wollten küssen, oder dass solches ein Artikel des Glaubens wäre, und ein Abtrünniger von der Kirche, welcher durch ordentliche Wahl der Kurfürsten sich ein König oder Kaiser nennt und sein Amt versehe, auch alle die ihm als von Gott verordneter Oberkeit Gehorsam leisten, wider die Kirche sündigten und Ketzer wären, könne mit göttlicher Schrift nicht beigebracht werden". Diess gegen das neu-bonifazische Papstdogma und für die Selbständigkeit der weltlichen rechtmässig gewählten Königsgewalt im Sinne des Kur-Rhense-Beschlusses. „Oberkeit ist ein Stand von Gott, dem man in weltlichen Sachen solle gehorsamen, auch die Geistlichen, es sei wer es wolle. Der Kaiser ist die höchste Oberkeit, darum ist man ihm Gehorsam schuldig; regiert er nicht recht, muss er Gott Rechenschaft darum geben, und nicht der arme Unterthan; so wenig als Gott von dem unschuldigen armen Unterthanen für eine böse Oberkeit wird Rechenschaft fordern, also wenig kann man arme unschuldige Unterthanen von wegen ihrer Oberkeit bannen noch verdammen. Deshalben Alle, die den wahren christlichen Glauben halten und allein an der Person des Papstes sündigen, sind keine Ketzer, sondern die sind Ketzer, die auf viel Ermahnen halsstarrig wider Gottes Wort handeln und sich nicht bessern wollen, da kein Mörder, Schelm, Dieb, Ehebrecher, der mit grosser Reue und Busse durch Christum Verzeihung begehrt und sich bessert, nicht kann aus der Kirche geworfen werden. Daraus ist schliesslich, dass Alle, die in unrechtem und unschuldigem Bann sind, frei vor Gott sind; denn ihre Vermaledeiung kehrt sich zur Benedeiung, ihr Bann und Unterdrückung wird Gott erhöhen; derhalben sich Christus nicht wider die weltliche Oberkeit gelegt, denn er sprach: mein Reich ist nicht von dieser Welt; derhalben er der Oberkeit gehorsam war, so er doch Gottes Sohn war, befahl auch, dass man Gott soll geben, was Gott gehört, und dem Kaiser, was

dem Kaiser gehört. Denn unser Seel' gehört Gott, Leib und Gut dem Kaiser".

Das war, nach Specklin, des zweiten Schreibens Inhalt, „mit langen Worten besser ausgestrichen". Grundsätze offenbar waren hier ausgesprochen, welche die natürliche und berechtigte Gegenwirkung der masslosen Ueberspannung von Seite der avignonschen Päpste waren. Die Wirkung dieser Schriften war nach Specklin auf Priester und Volk gleich gesegnet. „Viel Priester wurden ganz fromm... Sie brachtens auch dahin, dass die Leute fröhlich sturben und den Bann nicht hoch mehr fürchteten; denn sonst viel Tausende zuvor ohne Beicht in grosser Verzweiflung gestorben sind". Dagegen habe der Papst dem Bischof von Strassburg — Specklin nennt ihn Johann, aber Berthold starb erst 1353 — befohlen, diese Bücher zu verbrennen, „und sollten solche Bücher die Geistlichen noch die Laien bei dem Bann nicht lesen". Bischof Berthold, von dem Sp. sagt, er habe den T. viel und gerne gehört, der aber im Jahr 1345 in einem an Klemens gerichteten Schreiben sich von Ludwig, mit dem er sich einige Zeit ausgesöhnt hatte, völlig lossagte und für die Zukunft dem römischen Stuhl völligen Gehorsam versprach, liess — „die Bücher aufheben". Ihre Verfasser aber „hielten sich in der neuen Karthaus heimlich (wo Ludolph Prior war); da schrieben sie noch mehr, da sie es vor gelassen hatten". Im Jahr 1350, sagt Sp., vielleicht wahrscheinlicher im Jahr 1348, kam Karl IV. nach Strassburg, um von den Bürgern seine Anerkennung als römischen König zu erbitten. Man mochte ihm von T. und dessen Freunden gesagt haben; er liess sie daher vor sich kommen. „Als der König und der Bischof sie vorforderten und sie ihr Bekenntniss vorlasen, waren sie schier selbst ihrer Meinung (? Specklinisch), deshalben der König noch alle Bischöfe nichts durften wider sie vornehmen". Aber Sp. selbst widerspricht sich im gleichen Athem; denn, sagt er, „man (die Bischöfe) gebot ihnen, wider die christliche Kirche und den Bann nicht mehr freventlich zu handeln"; „insonders wurden die (oben angegebenen) aus ihren Schriften gezogenen Artikel verboten und ganz wie ketzerisch erkannt".

So weit Specklin. Sollten sich auf diese Geschichten nicht

die Andeutungen, die wir oben aus Ts. Predigten gezogen, beziehen? Die gänzliche Untersagung des Dienstes am Worte Gottes? Die Wolke, die sich entladet? Das Nest, das den Gottesfreunden noch bleiben werde? Wohl auch in diese Periode fällt die Aeusserung Heinrichs von Nördlingen an die Marg. Ebner: „Bittet Gott für unsern lieben Vater den Tauler, der ist auch gewöhnlich in grossen Leiden, weil er die Wahrheit lehrt und ihr lebt so gänzlich als ich einen weiss. Nun, Lieben, bittet für ihn". Wir wiederholen es: in Ts. Schriften selbst findet sich gar nichts hierauf Bezügliches, nicht einmal Etwas, was auch nur den Grundsätzen ähnlich sähe, die wir oben gehört haben (s. T. und die Kirche). Anderseits zeugen aber eben diese Predigten, in denen Anspielungen auf den Bann sich finden, dass er während des Bannes selbst, auch wenn es Sp. nicht bestimmt sagte, gepredigt haben muss. Die gehäufte Noth des Volkes mag ihn dann zu jenem Entschiedenen und Aeussersten, das Sp. berichtet, getrieben und seinen Liebeseifer für das Volk in Zorneseifer gegen dessen falsche Führer umgewandelt haben.

In die Zeit nach diesen Geschichten muss sein längerer Aufenthalt in Köln fallen, wo ihm verwandte Geister (wenigstens kurz zuvor noch) lebten, uns freilich jetzt mehr nur dem Namen nach oder doch nur aus Bruchstücken bekannt: Heinrich von Löwen, Heinrich von Köln, Franke von Köln, Gerhard oder Johann von Sterngasse – ein ganzer Eckartianer, alle dem Dominikaner-Orden angehörig. Dass er vor 1348 bleibend in Strassburg und nur vorübergehend in Köln sich aufgehalten hat, geht aus den Briefen Heinrichs von Nördlingen hervor. Wann er nach Köln sich gewandt, wissen wir nicht. In der Historie heisst es: „da nun dieser Meister wohl 8 Jahre in diesem fruchtbaren Leben war, da wollte Gott seinen Diener nicht länger in diesem Elende lassen und wollte ihn zu sich lassen kommen". Man hat nun diese 8 Jahre auf die Zeit von 1342 an, da er wieder öffentlich auftrat, bezogen, und so 1850 als das Jahr gefunden, da er nach Köln gezogen sei, als ob nicht vielmehr von seinem nach diesen 8 Jahren eingetretenen Tode die Rede in der Historie wäre, die hier offenbar falsch berichtet, oder eine falsche Leseart

hat (statt 18). Ebenso wenig wissen wir, wie lange T. sich in Köln aufgehalten hat. Nach der Vorrede zur kölnischen Postille pflegte er daselbst in dem Dominikanerinnenkloster zu S. Gertrud zu wohnen und zu predigen; wahrscheinlich war er Beichtiger desselben. In seinen Predigten selbst erwähnt er einigemal der Stadt Köln. Er belobt ihren religiösen Eifer: es sei eine gute Gewohnheit in Köln, dsss man gar gerne das h. Sakrament des Abendmahls empfange, aber es werde gar ungleich empfangen (s. Abendmahl). In derselben Predigt spricht er von einem „Land“, da er gewesen sei, „da die Leute gar männlich sind und thun also einen wahren starken Kehr und bleiben dabei, und da bringt das Gotteswort mehr wirkliche Frucht in einem Jahre, denn hie in zehn Jahren, und sieht man Wunder an diesem minniglichen Volk und grosse Gnade“. Deutet diess nicht hin wie auf eine Art Heimweh nach dem Oberrhein und seinem Strassburg, das er den Kölnern als Muster vorhält? Ein andermal sagt er in einer Predigt: „hie in Köln haben die Leute gar kranke (schwache) Häupter“.

Das ist Alles, was wir in seinen Predigten über seinen Aufenthalt in Köln finden. Seine Thätigkeit setzte er hier, wie früher in Strassburg, in gleichem Geiste fort: auch waren hier wie dort dieselben Elemente, die er zu bekämpfen hatte. — Mit dem Gottesfreund vom Oberland, der ihm im Jahr 1356 das schon oben angeführte Sendschreiben sandte, blieb er im Verkehr. Auch zu Rusbroek ins Brabant soll er gekommen sein.

Wann er nach Strassburg zurückgekehrt ist, wissen wir nicht. Wir finden ihn 1361 in seiner Vaterstadt auf dem Todbette.

Die „Historie“ gibt uns hierüber wieder Mittheilung. Es „griff ihn mit grosser Krankheit an, also dass er zu Bette lag wohl 20 Wochen, dass er gar grosse Wehetage hatte und grosse Schmerzen litt. Er erkannte, dass er aus dieser Welt scheiden sollte und sandte nach seinem lieben Freund aus dem Oberlande“. So treffen wir denn diesen Mann, nach langem Stillschweigen, wieder am Sterbebette Taulers. Sie besprachen Vieles mit einander. „Ich bitte dich, sprach eines

Tages T. zu seinem Freunde, dass du nehmest die Bücher (Notizen), die da liegen; da findest du geschrieben alle die Reden, die du vor Zeiten mit mir geredet hast und auch meine Antworten;.... lieber Sohn, dünkt dich es gut und gäbe Gott dir Gnade es zu thun, mache ein Büchlein davon". Der „Mann" versprachs. Da bat ihn der Meister, doch keinen Namen darin zu nennen; „denn du sollst fürwahr wissen, das Leben und die Wort und Werk, die Gott durch mich armen, unwürdigen, sündigen Menschen gewirkt hat, die sind nicht mein gewesen, sondern des allmächtigen Gottes, dessen sie noch heut des Tages und auch ewiglich sind. Darum, willst du es schreiben zum Nutzen unserer Nebenchristen, so schreib es ja, dass weder mein noch dein Name genannt werde, du magst aber wohl schreiben: der Meister und der Mann. Auch sollst du das Büchlein Niemand in dieser Stadt lesen lassen oder sehen, man merket sonst, dass ich es wäre gewesen, sondern führe es mit dir hin in dein Land, also dass es bei meinem Leben nicht auskomme". Das that der Laie, fügte auch (nach Ts. Tode) einige Predigten desselben, die er seiner Zeit in Strassburg angehört, und den Bericht von dessen Ende (und Erscheinung) bei; und so entstand das Büchlein, ohne Angabe, wie T. gewünscht, von Ort und Namen, das unter die Urkunden des Strassburger Johanniterhauses kam. In einer alten Handschrift hat es den Titel: „von einem Lehrer der h. Geschrift und von einem Laien, ein schön Legend", in dem ältesten Drucke aber und seitdem in allen Ausgaben gewöhnlich die (nicht passende) Aufschrift: „die Historie und das Leben des ehrwürdigen Doktors Johann Tauler".

Eilf Tage darnach „kam die Zeit, dass T. sterben sollte". Er verhiess dem Laien, ihm nach seinem Tode zu erscheinen; „ich bitte dich, lieber Sohn, dass du deinen Willen dazu gebest, so es Gott fügte, dass mein Geist wieder zu dir käme und dir sagte, wie es um mich wäre". Da sprach der Mann: „lieber Herr, will es Gott also haben, so will ich es auch gerne".

Der Todeskampf Ts. (physisch oder psychisch) muss schwer gewesen sein; er hatte „an seinem Ende eine gar grässliche und schreckliche Gebehrde, dass alle Brüder in dem Kloster und auch andere Leute in grosse Angst und Noth ka-

men, und wunderten sich sehr des erschrecklichen Ernstes, den sie sahen an seinem Ende". Er starb ausserhalb seines Konventes bei seiner Schwester, einer Nonne im Dominikanerkloster S. Klaus in den Unden, wohin er sich in seiner Krankheit hatte bringen lassen, in einem Gartenhause. Das hat ihm ein strenger Mystiker „als ein Gebresten" zugerechnet, dass er seiner Natur „zu viel Behelfens" suchte bei seiner Schwester. Er starb den 16. Juni 1361. In seinem Kloster im Kreuzgang ward er begraben. Der Stein, der sein Grab bedeckte, ist seit 1824 aber in der Kirche (jetzt „Neue Kirche" genannt) aufgestellt.

Ueber seinen Tod wurden „Alle bewegt mit Leid, die im Kloster und in der Stadt waren". Sie wollten wenigstens dem „Manne" noch Ehre erweisen, der so lange und bis an sein Ende „ihm heimlich gewesen". Er aber „floh von Stund an aus der Stadt und zog wieder heim". Unterwegs, in einem kleinen Dörfchen, da er übernachtete, den dritten Tag nach seines Meisters Tod, — mit diesem Bericht, den er sofort an Prior und Konvent des Dominikanerklosters, da T. gewesen, sandte, schliesst die Historie, — erschien ihm T. „Er hörte eine Stimme ganz nahe bei ihm und sah doch Niemand. Da begann ihn zu grausen und er machte ein Kreuz für sich. Da sprach die Stimme: fürchte dich nicht; ich bins, der Meister. Da sprach der Mann: so begehre ich, dass ihr mir wollet sagen, wie es um euch steht und was die Sach war, dass ihr so gar ein streng End hattet. Denn eure Brüder in dem Kloster wurden sehr verzaget an euch, und es ist zu glauben,... dass sie sich daran gar sehr werden stossen". Darüber beruhigte ihn nun die Stimme: er hätte diess leiden müssen „für ein Fegfeuer", und damit die h. Engel seine Seele „von Stund an" hätten in Empfang nehmen können, die ihn sofort in das Paradies (nicht: die höchste Seligkeit) geführt; hier müsse er fünf Tage beiten (harren), dann werde er geführt in die „unaussprechliche Freude". — Eine Erscheinung, die, wenn sie auch nicht eine absichtliche Fiktion ist, berechnet darauf, den Eindruck des schweren Todes des T. auf die Umgebung aufzuheben, doch eine unabsichtliche und unwillkührliche sein mag.

Ein anderes Ende als der „Meister" hatte der „Mann", vorausgesetzt, dass er dieselbe Person ist mit dem Niklass von Basel. Im Jahr 1379 hatte er an die Strassburger Johanniter geschrieben: „Die Freunde Gottes sind etwas im Gedränge, aber was daraus werden will, das wissen sie nicht, Gott der Herr weiss es wohl". Doch getröstet er sich der Worte des Herrn an Paulus: lass dir an meiner Gnade genügen. Er hatte, so verborgen sein Wirken war, doch, so scheint es, den Argwohn der Inquisition erregt. Waldenser, Begharden, Brüder des freien Geistes, — es war ja leicht, ihn dessen eines Punktes zu beschuldigen. Ist ja auch Tauler, auch Suso so beschuldigt worden. Johann Nider, der gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts Dominikaner-Prior in Basel war, berichtet, und diess ist das andere Mal (ausser jenem ersten Male bei Gelegenheit des Martin von Mainz), dass der Nikolaus mit Namen erwähnt wird: „Kurz zuvor (vor dem Konzil von Pisa 1409) lebte ein einfacher Laie, mit Namen Nikolaus. Dieser wanderte in den Rheinlanden um Basel und unterhalb zuerst als Begharde herum, und galt daher bei Vielen, welche die Ketzer verfolgten, als einer der verdächtigsten aus deren Zahl. Denn er war gar scharfsinnig und wusste seine Irrthümer mit schönen Worten aufs beste zu verhüllen. Desshalb war er auch den Händen der Inquisition schon lange und oft entgangen. Daher gewann er auch einige Schüler für seine Sekte. Er war nämlich im Bekenntniss und dem Leben nach einer aus den verdammten Begharden, der in dem vorgenannten verdammten Leben viele Visionen und Offenbarungen hatte, die er für untrüglich schätzte. Frech behauptete er, er wisse, dass Christus in der That in ihm wäre und er selbst in Christo, und noch anderes mehr, was er alles, da er endlich zu Vienne, im Sprengel von Poitiers, gefangen wurde, inquirirt öffentlich bekannte. Und da er seine im Punkt des Glaubens verdächtigen und ihm dafür wohl bekannten vertrauten Schüler Jakob und Johannes dem kirchlichen Untersuchungsrichter nur im Feuer herausgeben (d. h. sich nur im Tode von ihnen trennen) wollte, und er in vielen Stücken abweichend vom wahren Glauben und unbelehrbar erfunden wurde, so ward er mit Recht der weltlichen Gewalt übergeben, die ihn verbrennen liess". Dieses

Ende hatte Nikolaus, der, wenn er der Gottesfreund aus dem Oberlande gewesen, ein fast 100jähriger Mann gewesen sein muss, da er erzählte, sein geistliches Leben hätte schon im Jahre 1330 begonnen.

Die Hauptschriften Ts. sind seine „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ und seine „Predigten“. Die „Nachfolgung“ besteht aus zwei Theilen. Der erste Theil handelt „von viel Unterschied der wahren Armuth“, d. h. er beschäftigt sich mit dem Begriff des Wesens derselben. An die Spitze setzt T. das Höchste, das er zu sagen weiss: Armuth sei „eine Gleichheit Gottes“, was soviel sagen will, als sie sei der „Stand der wahren Gottesempfänglichkeit“. Armuth nämlich sei (wie Gott) „ein abgeschiedenes Wesen von allen Kreaturen“ (K. 1—15); ein „frei Vermögen“ (15—43); ein „lauter Wirken“ (43—49) — in der Sphäre des natürlichen, des gnadelichen und des göttlichen Werkes (49. 50). Diess letztere führt er nun im Einzelnen durch: zunächst in der Sphäre des natürlichen Werkes als leibliches (51); als sinnliches (52); als geistliches (53) in Erkennen, Lieben und Gedenken (53); doch handelt er nur von dem Erkennen (53—59). Vom natürlichen Werk geht er zum gnadelichen über, aber es ist auch nur das „gnadeliche Verständniss“ (sittliche Erkenntniss), das er behandelt (59—97). Es folgt nun, man weiss nicht, ist es eine Unterabtheilung dieses Theiles, oder der dritte Haupttheil der Kategorie des dreifachen Werkes im Menschen, das göttliche Werk, das „Einsprechen des göttlichen Geistes im Menschen“ (91), zunächst als „Wiedersprechen des menschlichen Geistes in Gottes Geist“, d. h. als korrespondirendes Verhalten des Menschen in leiblicher Armuth (98—115), Nachfolge Christi (117—130), Tugendübung (131); dann als eigentliches Werk Gottes, dessen bildloses Einsprechen „Leben (133—141), Licht und Wahrheit“ im Menschen ist (141—169).

Der zweite Theil hat zum Titel: „wie man soll kommen zu einem vollkommenen armen Leben“. 1. „Der Mensch solle

ansehen die Lehre Jesu Christi und sein Leben" (1—22). 2. „Vollkommenheit der Tugend" (22—25). 3. „Dass er ihm selber und allen Kreaturen ersterbe" (25—31). 4. „Vollkommenheit eines schauenden Lebens" (31—49). Auf diese vier Motive folgen die vier Wege (40). 1. „Ein vollkommener Wille, allem dem abzugehen, das wider Gott ist" u. s. w. (41–42); 2. „Nachfolgung des armen Lebens Christi" (42–58); 3. „dass der Mensch alles, das ihn geistlich tödtet, nicht fliehe", sondern „sich darein gebe" (58—106); 4. „fleissige Hut alles dess, das in den Menschen fallen mag, es sei geistig oder leiblich, dass das also empfangen werde, dass es den Geist nicht mittle" (106—128).

Diess die Eintheilung, wie sie T. angiebt. Aber sie ist rein nur Form, kein Faden, an dem ein wirklicher Gedankenfortschritt sich fortspänne. Denn unter jeder Rubrik kommen fast einzeln alle Fragen und Gedanken wieder zur Sprache, so dass die Entwickelung des Tauler'schen Gedankensystems nicht aus einer Analyse des Buchs geschöpft, sondern nur durch freie Synthesis des demselben gleichsam zu Grunde und in ihm verborgen liegenden Ideenzusammenhanges gewonnen werden kann.

Und hier ist auch das Verhältniss der Nachfolgung zu den Predigten in Betracht zu ziehen. Jene ist systematischer, zuweilen in scholastischer Form von Fragen; „nun möchte man fragen", „nun möchte man sprechen", worauf dann die Antwort, die Lösung folgt; sie ist auch umfassender, allgemeiner als diese, anderseits wieder beschränkter, spezieller, indem die ganze mystische Anschauung auf das arme Leben als Ziel bezogen wird, was in den Predigten nicht der Fall ist. So ergänzen sich beide Schriften. Aber auch im Inhalt ist Verschiedenheit und darum Ergänzung. Die Stufen z. B., die natürliche, gnadeliche, göttliche, was die Nachfolgung Christi sei, und anderes ist viel genauer in der „Nachfolgung" entwickelt. Der mystische Akt selbst aber, die Versenkung des (subjektiven) Grundes in den göttlichen, die Gotteseinigung, auch die psychologischen Details, z. B. über den „Grund" der Seele, sind viel reicher behandelt in den Predigten. In diesen treten auch die Gottesfreunde viel mehr hervor; viel seltener in der

„Nachfolgung", in der „der vollkommen arme Mensch" die Stelle der „Gottesfreunde" vertritt.

Die Predigten Ts. sind nun eben die andere Hauptquelle seiner Mystik. Nur ist höchlich zu bedauern, dass man durchaus nicht weiss, aus welcher Zeit die einzelnen datiren. Das würde viel Licht werfen auf Ts. Entwicklung, auf das nähere Verhältniss der Predigten zur Nachfolge, selbst auch vielleicht auf die „Krisis" durch den Laien.

Von den Predigten wurden frühe verschiedene Sammlungen veranstaltet, oft mit fremden Produkten von den beiden Eckard, Rusbroek, Suso und Andern vermischt. Wohl die beste, zuverlässigste und älteste Handschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts (73 Predigten enthaltend) befindet sich auf der Strassburger Bibliothek, und stammt aus dem ehemaligen Johanniterhause, welches duch Rulmann Merswin ein Herd der Mystik in Strassburg geworden war. Eine genaue und vollständige Ausgabe von Ts. Predigten in der Ursprache ist noch nicht erschienen. Vorliegende Darstellung hat sich meist nur an die 84 Predigten der ersten Sammlung in der Basler Ausgabe vom Jahr 1521 gehalten als die unzweifelhaft ächten, wie sie jener ältesten Strassburger Handschrift entsprechen; der erste Anhang jener Ausgabe, in dem Vieles nichttaulerisch ist, wurde nur selten und mit Vorsicht benutzt.

Das sind die anerkannt ächten Schriften Ts., zu denen vielleicht noch einige ganz kleine unbedeutende Traktate, z. B. die „Prophecien", gehören mögen. Sehr vermischt mit fremden Beigaben sind die von Peter von Nymwegen zuerst (1543) bekannt gemachten Briefe Ts., meist an Nonnen; ohne spezielles Interesse. Von Ts. Gedichten siehe unten. Die „Medulla" ist eine blosse Kompilazion aus Taulers und anderer Mystiker Schriften. Noch andere ihm zugeschriebene Traktate sind entschieden unächt.

Die Mystik Tauler's.

Die Mitte der Mystik Tauler's ist die Einung der Seele mit Gott durch einen mystischen Prozess. Wie nun dieser mystische Kelch sich entfaltet zur offenen Blume, so hat er auch seine Wurzeln, ohne die er nicht gedacht werden kann — die Voraussetzungen und Unterlagen der Tauler'schen Mystik, welche Gott und den Menschen, die Sünde und die Gnade zum Gegenstand haben; diess ist der erste Theil. Auf diesen folgt als Haupttheil der eigentliche mystische Prozess mit der Union als ihrem Ziel, deren Entfaltung dann den dritten Theil der Mystik bildet.

Die Grundlagen und Voraussetzungen.

Gott (Wesen, Trinität. Eigenschaften).

T. ist in Verlegenheit zu sagen, was Gott sei, denn alle menschlichen Bezeichnungen reichen nicht an Gott. Er theilt diess mit den andern Mystikern, mit Eckard. Er nennt daher Gott „das Nichts", wovon S. Dionysius spreche, dass Gott keines deren Dinge sei, die man nennen oder verstehen möge.

Das ist freilich nur eine negative Bestimmung, die aber doch zu positiveren führt: zu dem Begriffe des Wesens; denn unter Wesen versteht er das was ist, wenn man alle Relazion, Weise, Namen abzieht. Er nennt daher Gott Wesen schlechthin, „lauteres, einfältiges" Wesen, die „weislose Einheit". Man sieht: die anfänglich rein negative Bestimmung ist zu einer allgemein positiven geworden. Dieses allgemeine Gottsein selbst lässt er aber (mit Eckard) in einem ewigen Prozesse seiner selbst sich zu dem seiner selbst bewussten Gott bestimmen. Er spricht nämlich von einem „göttlichen, innerlichen Abgrund", da „Gott sich selbst erkennet und verstehet und seine eigene Weisheit und Wesenheit schmeckt"; er braucht auch Ausdrücke, wie: die „stille, wüste Gottheit", die „Wüste der Gottheit", die „Einöde der göttlichen Eigenschaften", die „göttliche Finsterniss". Damit

will er allerdings auch das über alles kreatürliche Verständniss Hinausgehende, das durch die Ueberfülle seiner Klarheit Blendende des göttlichen Wesens bezeichnen; denn „die göttliche Finsterniss ist aus unaussprechlicher Klarheit finster allem Verständniss der Engel und der Menschen, wie der Glanz und die Sonne in ihrem Rad den kranken Augen eine Finsterniss ist.... Der Abgrund der göttlichen Finsterniss ist sich allein bekannt und allen Dingen unbekannt". Aber was T. göttlichen Abgrund, Wüste, Finsterniss nennt, das ist ihm zugleich eine objektive Idee, und was er damit in Gott setzt, versteht man am deutlichsten durch das, was er als „geschaffenen" Grund im Menschen setzt (s. unten), welcher Grund das menschliche Gegenbild des „ungeschaffenen" göttlichen ist. Dieser „Abgrund" ist nämlich nichts anderes als das Gottsein Gottes, der „Grund" der göttlichen Persönlichkeit, wie er auch bei Eckard, Suso, Rusbroek, und selbst in den Systemen späterer Theosophen (Böhme) und Philosophen (Schelling) eine Rolle spielt. T. deutet dahin Bibelstellen, wie z. B. Josua 2, 14, die er allegorisch interpretirt.

Die Gottheit konnte aber in dieser „weislosen", „stillen" Weise nicht bleiben: „von Ueberflüssigkeit des überschwenglichen Reichthums der Güte Gottes mochte der Vater sich nicht innen enthalten; er musste sich ausgiessen und gemeinsam machen". In dieser Art begründet T. den Fortgang der Gottheit zu Gott, zur Trinität.

Er ist es sich übrigens ganz bewusst, wie unzulänglich jedes (adäquat sein wollende) Verständniss und Darstellung des Trinitäts-Dogmas sei. Es sei „besser, hievon zu befinden denn zu sprechen", besonders da die Worte (anderswoher) „eingetragen" seien. Man könne „kein eigentlich Wort" hiefür finden, und „müssen doch Worte sein"; was man hievon sprechen oder denken möge, sei „zu tausendmal minder denn eine Nadelspitze gegen Himmel und Erde". Man solle diess daher „den grossen Prälaten und Gelehrten befehlen"; die „müssen doch etwas Rede davon haben, den Glauben zu beschirmen"; in der Unkunst müssen sie „dennoch wohl mit Urlaub stammeln, um der h. Kirche willen, ob das wäre, dass sie in Noth käme von Ketzerei wegen, dass sie sich aussprechen

könnten". Um so mehr klagt er, dass „unwissende" Menschen kommen und „thun, als ob sie es recht durchgesehen hätten". Wie viel besser wäre es, sie liessen ihr Disputiren sein und liessen sich an Gott und achteten, dass er in ihnen geboren werde, „nicht in vernünftiger, sondern in wesentlicher Weise".

Offenbar verräth sich hier der auf das (innere) Leben gerichtete Sinn Taulers, der die unberufene, müssige, unfruchtbare Spekulationssucht bekämpft. Es wäre aber voreilig, daraus zu schliessen, er selbst lasse nun dieses Mysterium uneröffnet. Einerseits ist, wie er mit Thomas sagt, wie „kein Fall sorglicher denn hierin zu irren", so „kein Ding lustlicher und wonnesamer zu empfinden"; und er weiss sich diesem (spekulativen) Reize um so weniger zu entziehen, da das mystische Gebäude, der ganze „Heilsprozess" des Menschen und die Erkenntniss darum das Wesen und die Dreieinigkeit Gottes und die Erkenntniss um sie zu Voraussetzungen hat. Anderseits will, was er gibt, er gar nicht als ein solches gegeben haben, das ein Werk müssiger Spekulation oder Dialektik wäre, sondern als das Produkt einer Art mystischen Erhebung oder Vertiefung. In der eigenen (mystischen) religiösen Erfahrung nämlich finde man, sagt er, einen trinitarischen Heilsprozess als die Wirkung der göttlichen Trinität, welche Wirkung eben diese Trinität bezeuge und in ihrer Analogie sie erkennen lasse. Gewiss, ein ebenso tiefsinniger als ächt christlicher Gedanke! Man finde nämlich das göttliche Bild „wahrlich, eigentlich und bloss in der Seele", freilich „nicht so adelich, als es an sich selbst sei". Dieses Bild nun, „von dessen Adel" übrigens auch schwer sei zu reden, denn Gott sei „in diesem Bilde selbst unbildlich", hätten „die Meister" verschieden im Menschen nachzuweisen versucht; die Einen in den obersten Kräften: Gedächtniss, Verständniss und Wille (Augustinus, und nach ihm die Andern), als mit welchen Kräften der Mensch „eigentlich empfänglich und gebräuchlich" sei der h. Dreifaltigkeit. T. sagt von dieser Ansicht, sie sei wahr, aber „im untersten Grunde", sei „noch in der Natur". Höher habe Thomas gegriffen, der sage, die Vollkommenheit des Bildes liege im Wirken, in der Aktualität, in der Uebung

dieser Kräfte. Die höchste Ansicht (die mystische) sei nun aber diejenige, wornach das trinitarische Bild „im allerinnersten, in dem allerverborgensten Grunde“ der Seele und in deren unaussprechlichen Erfahrungen liege (s. u.). In diesem Grunde nun „gebäre“ der himmlische Vater „seinen eingebornen Sohn“. Wer diess befinden wolle, „der kehre sich ein, fern über alles Wirken seiner auswendigen und inwendigen Kräfte und Phantasieen, und alles was je von aussen eingetragen ward, und versinke dann und verschmelze in den Grund. Dann kommt die väterliche Kraft und ruft dem Menschen durch sich und seinen eingebornen Sohn. Und wie der Sohn aus dem Vater geboren wird und wieder in den Vater fliesst, also wird dieser Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren und fliesst wieder in den Vater mit dem Sohn und wird eins mit ihm;... und da giesst sich der h. Geist in einer unaussprechlichen Liebe und Lust aus und durchgiesst und wiederfliesst den Menschen mit seinen Gaben“. Diess ist Taulern das ächte (mystische) Zeugniss für die göttliche Trinität. Schon Heiden, sagt er, seien diesem Grunde „heimlich“ gewesen, seien ihm „nachgegangen“ in „Verschmähung zergänglicher Dinge“. Proklus z. B. habe es gelehrt, wie man stufenweise alle Mannigfaltigkeit, vernünftige Bilde u. s. w. lassen müsse, um da hinein zu kommen, und darum hätten diese „grossen Meister“ (Proklus, auch Plato) eine Erkenntniss („Unterscheid“) dieser Dreieinigkeit gefunden und sie denen, „die von sich selbst sie nicht finden konnten“, mitgetheilt. T. beruft sich dafür auf Augustin, der es gesagt habe, dass Plato „das Evangelium: im Anfang war das Wort, ganz ausgesprochen hätte“ bis auf das Wort: „es war ein Mensch von Gott gesandt“. Dass diese Heiden zu diesem „Unterscheid“ gekommen, „Kinder, das kam alles aus dem inwendigen Grunde; dem lebten sie und warteten dess“.

In der Trinität schaut nun T. den ewigen göttlichen Lebens- und Selbstbewusstseins-Prozess. „Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehrt sich in sich selber mit seinem göttlichen Verständniss und durchsiehet sich selber im klaren Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens; und von dem blossen Verstehen seiner

selbst spricht er sich ganz aus, und das Wort ist sein Sohn, und das Erkennen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit. Er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit und ist ausgehend in persönlichem Unterschiede. Also gehet er in sich und erkennet sich selber und er gehet dann ausser sich in ein Gebären seines Bildes, das er da erkannt und verstanden hat in persönlichem Unterschied. Er gehet dann wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst. Das Gefallen (seiner selbst) fliesst aus in eine unaussprechliche Minne, das da ist der h. Geist. Also bleibet er inne und gehet aus und gehet wieder ein". Der „Sohn", wie man sieht, ist die in Gott sich gegenständlich gewordene oder seiende Erkenntniss seiner selbst, das „Wort", als innerliches, und das sich Gegenständlich-Setzen Gottes in diesem Selbstbewusstseinsprozess ist „das Gebären" des Sohnes; der h. Geist aber ist die „Liebe ihrer beider", das heisst, dass sich der Erkennende und Erkannte (Vater und Sohn) als derselbe (Gott) wissen. „In (dieser) ihrer wesentlichen Einigkeit ist der Vater was der Sohn ist und der h. Geist, in der Macht, in Weisheit und in Minne; also ist der Sohn und der h. Geist mit dem Vater alles eins und ist doch grosser Unterschied an den Personen, und derselbe in Einigkeit der Naturen, unbildlich, ausfliessend und einfliessend". Dieses Sich Setzen und Aufheben nennt T. (nach Prov. 8, 30. 31) mit Eckard ein Spiel: „wie der Sohn dem Vater vorspielt, und wie sie beide in ausblühender Liebe geisten den h. Geist." Zugleich warnt er aber, diess Verhältniss nicht als ein zeitliches, einmaliges zu denken. Es sei ein ewig nothwendiger Lebensprozess in Gott als Geist, so ewig als Gott selbst. Ewig, ohne Unterlass gebäre der Vater seinen Sohn, und das Wort spiele ewig dem Vater in seinem väterlichen Herzen, und Gott der h. Geist fliesse allezeit von ihnen beiden. — Eigenthümlich dieser Fassung ist noch diess, dass T. nicht nach kirchlichem Sprachgebrauch von einem Gezeugtwerden des Sohnes, sondern von einem Geborenwerden spricht. Gott gebiert sich gleichsam aus sich selbst in sich selbst. Das ist der Sprachgebrauch der Mystiker jener Zeit, die in den Worten: Geburt,

Gebären, Geborenwerden den geistigen Lebensprozess sowohl in Gott als in den Menschen am liebsten symbolisiren.

Dieses trinitarische Sein Gottes hat übrigens nach T. auch wesentliche Bedeutung für die Welt. Diese „Entgiessung" des Wortes aus dem Vater, um mit Suso zu reden, ist im Tauler'schen System nach dem Vorgange Eckards das ewige Vorbild für die kreatürliche Geschichte im Grossen und Ganzen, welche ihr zeitliches Nachbild ist, und im Besondern für den mystischen Lebenslauf der einzelnen Seele, die „ganz in sich gehen soll und dann ausser sich und wieder in sich", oder: die „nach derselben Weise als sie ausgeflossen ist aus Gott, nach derselben wieder einfliessen soll" (s. u.). Darum sagt T., alle Hochzeiten (Feste), die durch das ganze Jahr seien, nähmen all' ihr Ziel und Ende vom Dreifaltigkeitsfeste.

Dieses Verhältniss Gottes zur Welt oder der Welt zu Gott wird noch klarer und bestimmter durch den allgemeinen Gottesbegriff, wie ihn T. gibt. Wesen, sagt er, sei Gott, aber im allerumfassendsten Sinne, nämlich „aller Wesen Wesen", das Wesen, „Einwesen, in dem alle Mannigfaltigkeit geeiniget sei". Weil es „ist", erklärt er sich mit Augustinus, darum „sind wir"; weil es „gut" ist, darum „sind wir gut", denn „Alles, was alle Kreatur Gutes hat, das ist alles von der wesentlichen Güte Gottes allein gut". Und hinwiederum: Alles was ist, was Wesen hat und Wesen ist und gut ist, darin ist Gott. Er adoptirt das Wort Augustins: „Siehest du einen guten Menschen, einen guten Engel, einen guten Himmel, thue ab Menschen, thue ab Engel, thue ab Himmel; und was da bleibt, das Wesen des Guten, das ist Gott." Gott ist „Alles in allen Dingen" und „doch fern über alle Dinge".

In dieser Richtung gehen auch die dürftigen Andeutungen, in denen sich T. über einige göttliche Eigenschaften auslässt. Er spricht einmal über das apostolische Wort: von der Länge, Breite, Höhe und Tiefe Gottes. Offenbar ist ihm die Breite die Allgegenwart, die allgegenwärtig wirksame Liebe Gottes. „Die Breite Gottes, sagt er, soll der Mensch in einer gemeinen Liebe verstehen, dass sich Gott gibt in allen Städten, in allen Landen, in allen Weisen und Werken, die gut sind.

Es ist kein Ding so breit und so gemein als Gott, noch so nahe in dem innersten Grund; wer ihn da suchen will, der findet ihn. Auch alle Tage finden wir ihn in dem h. Sakrament, in allen Gottesfreunden und in allen Kreaturen". Unter der Länge begreift er die Ewigkeit, „die kein Vor und kein Nach hat, denn Gott ist eine stille Unwandelbarkeit, darin alle Dinge gegenwärtig sind, in einem steten, unwandelbaren Anschauen seiner selbst, und in ihm alle Dinge gegenwärtig". In der Höhe und Tiefe schaut er das Vonsichselbstsein Gottes im Gegensatze zu allem Geschaffenen; die Transzendenz Gottes. Da „soll der Mensch ansehen, dass Gott, der alle Dinge vermochte, diess nicht vermochte, dass er eine Kreatur so edel machte, dass sie durch ihre Natur die hohe Wesentlichkeit seines Wesens erlangen oder mit ihrem natürlichen Verständniss erkennen könnte.... Denn sie ist geschaffen und Gott ist von Niemand geschaffen, denn was er ist, das ist er von sich selbst und von Niemand anders".

Von diesen Eigenschaften selbst sagt er, sie seien Gottes Wesen. „Sein Wesen ist sein Wirken, sein Erkennen, sein Lieben, sein Lohn, seine Barmherzigkeit, seine Gerechtigkeit, alles ein". So sehr ist er bestrebt, im Gegensatze zu den Eigenschaften, die der Mensch nur hat, die göttlichen als Gott wesentliche, als er selbst sie seiende darzustellen, wie er diess auch so ausdrückt: „alle Kreaturen haben wohl Güte, Liebe, sie sind aber nicht das Gute, die Liebe, sondern Gott allein ist das Wesen der Güte und alles was man nennen mag". Anderseits will er aber auch dadurch das substanzielle Sein Gottes rein erhalten als das absolut einfache, ohne doch durch die Negation aller Bestimmungen im göttlichen Wesen dieses zu einem Leeren und Nichtigen zu machen.

Die Welt. Der Mensch.

Tauler sagt es, und setzt es überall voraus, wo er es nicht sagt, dass die Welt geschaffen worden, oder wie Suso sich ausdrückt, zum gewordenlichen Ausbruch gekommen sei; aber wir finden bei ihm nicht die nähern Ausführungen, wie z. B. eben bei Suso. Er spricht sich nur über die Welt aus, die ist.

Diese Welt nun der geschaffenen, endlichen, zeitlichen Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit und Vergänglichkeit nennt er nun „scheinend", „eitel", „unstät", „ungeruhig", „zergänglich", „blind", „tödtlich in ihnen selbst". Ebendarum „zerspreiten", „vermannigfaltigen", „zerstreuen", „verunruhigen", „vermitteln", „verblinden", „tödten" sie den Menschen, der „mit ihnen umgeht". T. ist voll der Eitelkeit aller Dinge; er ist ganz von dieser neuplatonischen Ansicht imprägnirt. Sie haben ihm nur Wesen, Wahrheit, Werth, so weit sie in Gott sind und Gott in ihnen ist und wirkt, der das einzig wahrhaft Seiende, das einzig Gute ist. Denn Gott, das wiederholt er oft nach Augustinus, sei ein Gut, das allerdings „in alle Dinge geflossen" sei. Gott „ist in allen Dingen wesentlich, wirklich und gewaltig". Alle Kreaturen sind „ein Gespüre oder Fusstapf" von ihm.

Der Mensch, die Seele ist aber nicht bloss „ein Fusstapf Gottes", sondern „natürlich nach Gott gebildet". Vor seiner Geschaffenheit, ehe er dieser Mensch war, „in seiner Ungeschaffenheit" sei der Mensch, sagt T. in Uebereinstimmung mit Eckard und den andern Mystikern, die alle eine ideelle Präexistenz der Welt in Gott setzen, ein „istiges (seiendes, wesendes) Wesen mit Gott" gewesen; da „verstund er nichts", da „wollte er nichts", da „war er Gott mit Gott". Dieses Gott-istige Wesen sei nun ein „natürlich" Wesen geworden in seiner kreatürlichen Erschaffung, sagt T., ohne dass er sich auf das Wie? näher einlässt, wie es Suso thut. Als dieser kreatürliche sei der Mensch, diess kann er nicht oft genug wiederholen, „ein Mittel zwischen Zeit und Ewigkeit", stehe er zwischen beiden Welten.

Zwischen diesen Endpunkten bewegt sich denn auch die Tauler'sche Anthropologie, eine trichotomische. „Der Mensch ist recht, als ob er drei Menschen sei, und ist doch nicht mehr denn ein Mensch; der eine ist der auswendige Mensch, der andere der inwendige, vernünftige, der dritte der gottförmige, und diess alles ist ein Mensch".

Der auswendige Mensch ist der Mensch „mit seinen sinnlichen, viehelichen (thierischen) Kräften", der „Viehelichkeit"; sie ist das geöffnete Thor, das Organ für die äussere

Sinnenwelt, von der die Seele die Eindrücke und „die natürlichen Bilde“ empfängt; sie ist aber auch, wie der Komplex der äusseren Dinge, diese Sinnenwelt, „unstät“, „unbeweglich“ u. s. w., denn mit ihr „gehört der Mensch in die Zeit“.

Der vernünftige (mittlere) Mensch — zwischen der Zeit und Ewigkeit stehend, und gleichsam beide mit einander verbindend — umfasst die „niedern“ und die „höhern“ Kräfte der Seele, das „Hausgesinde“ der Seele im Gegensatz zu ihr selbst. Diese Kräfte konstituiren das vermittelte sittlich-geistige Leben im Gegensatze zu dem unvermittelten religiösen des „gottförmigen“ Menschen. — Die niederen Kräfte sind als niederes Begehrungsvermögen die „begierliche“ Kraft (vis concupiscibilis (s. u.); als niederes Denkvermögen die „vernünftige“ Kraft; und die „zürnende“ oder „zornige“ Kraft. Als die „höheren“ die „edlen“, die „obersten“ Kräfte, Vermögen, als die „Grundkräfte“ der Seele nennt T.: Gehugnisse (Imagination), Verständniss (Vernunft), freier Wille. „In diesen Kräften ist die Seele ein wahres Bild der h. Dreifaltigkeit; durch sie ist sie Gottes empfänglich und ihn begreifend, dass sie Alles dessen empfänglich werden mag, was Gott ist und hat und geben mag und ist durch dieses schauend in die Ewigkeit“. Doch sagt er wieder an einem andern Orte (s. o.) und konsequenter, es seie diess „nur in dem untersten Grade wahr“. — In diesen anthropologischen Bestimmungen, die bei ihm (wie auch bei Rusbroek) die psychologische Grundlage seiner mystischen Gliederung oder Stufenentwickelung bilden, worin er sich von Eckard unterscheidet, der sich um solche anthropologische Bestimmungen in seinem spekulativen Fluge wenig bekümmert, folgt T. theilweise den gangbaren psychologischen Eintheilungen seiner Zeit, besonders des Thomas, doch ohne die wünschbare Präzision.

Weitläufiger lässt er sich über den obersten, den „gottförmigen“ Menschen aus, ein ächt mystischer Punkt, den er besonders in seinen Predigten überall in Vordergrund stellt als anthropologische Voraussetzung und Bedingung aller Möglichkeit mystischer Union. Ueber dem „vernünftigen Menschen“ nämlich, d. h. über den einzelnen, getheilten, ausfliessenden Kräften der Seele, steht ihm

noch ein Höheres, der „Grund", „Abgrund, den die Seele in sich hat und worin der inwendige Adel der Seele verborgen liegt", ihr „Wesen", sie selbst in ihrer einheitlichen einfachen Wurzel. Er ist dasselbe im Menschen, was in Gott der Grund, die Gottheit ist, dessen Abbild er ist. Er ist das, was der Mensch vor aller Getheiltheit, Diremtion seiner Kräfte ist, das unmittelbar einfache Geistsein, die reine Geistigkeit des Menschen, dessen geistige Ursubstanz, von der gewissermassen noch immer gilt, was T. (s. o.) gesagt hat über den idealen unerschaffenen Menschen.

T. ist in Verlegenheit (embarras des richesses), wie er diesen Grund bezeichnen soll. So wenig als man Gott einen eigenen Namen geben könne, so wenig könne man diesem einen eigenen Namen geben, so edel sei er. Er nennt ihn „den inwendigen edlen Menschen, gekommen aus dem edlen Grund der Gottheit und gebildet nach dem edlen, lautern Gut". Ein andermal braucht er den Namen Syntheresis, ein Ausdruck, der bei den mittelalterlichen Mystikern häufig ist; oder auch „Boden", „Funken", „Fünklein", „Dolde" der „Seele oder der Istigkeit" (Blüthe des Urzustandes der Seele) nach Dietrich und Eckard; auch wohl „Gemüth"; hie und da scheint er auch unter der „Vernunft" im höheren Sinne ihn zu bezeichnen.

In diesem Grunde „sind alle Kräfte der Seele gesammelt", als ihrem mysteriösen Zentrum und Fokus; von ihm „nehmen sie all' ihr Vermögen, sind darin, fliessen daraus"; „so er (das Gemüth) recht gerichtet und wohl zugekehrt ist, so sind alle andern Kräfte recht gerichtet; und so er abgekehrt ist, so ist alles abgekehrt, man wisse es oder nicht"; er ist „höher", „innerlicher" als die Kräfte, „wohin diese (Vernunft, Wille, Gedächtniss) nicht gelangen können", „fern darüber", z. B. über „den Theil, der dem Leib Leben und Bewegung gibt" (Seele); er ist „ferner über sie alle, mehr denn ein Fuder Wein über einen Tropfen ist"; „sonder Mass". Er ist „gar einfältig, wesentlich und einförmig". Da „ist es so still und so heimlich und so wüste, da ist nichts anderes denn lauter Gott und kam darein nie fremdes, nie Kreatur, noch hat die Seele da Wirken noch Verständniss noch Wissen", darum auch „kein Bild weder von sich selbst noch von einer Kreatur".

Dieser „Grund“ ist aber nicht bloss die wurzelhafte oberste Einheit aller Seelenkräfte. In ihm ist zugleich „das wahre edle Bild der Dreieinigkeit innen verborgen“, er ist „das Schiff (Luk. 5, 1—4), darin Gott wahrlich sitzet“; hier „ist eigentlich und wahrhaft Gottes Wohnung und Stätte, viel mehr denn im Himmel und in den Kreaturen“. Hier „hat der ewige Gott gegrundet“ und liegt da „verborgen und verdeckt“; hier ist „Gott der Seele viel näher und inwendiger, viel mehr denn die Seele sich selbst“; da „hat die Seele Gott wesentlich, wirklich und istiglich“; da „wirkt Gott und weset Gott und gebraucht sein selbst“; man könnte Gott „so wenig von dannen scheiden als von ihm selbst, das ist von seiner ewigen Ordnung, dass er es also geordnet hat, dass er nicht scheiden mag noch von dem Grunde will“; da „hat die Seele (potenziell) alles das von Gnaden, was Gott von Natur hat“. Mit einem Worte: „die Nähe, die Gott da hat und die (Gottverwandtschaft) Sippschaft ist so wunderlich gross, dass man nicht viel davon sprechen kann, noch mag, noch darf“; und „welcher Mensch wahrlich darein kommen möchte, der fände da Gott und sich selbst einfältig in Gott; Gott wäre ihm da gegenwärtig und die Ewigkeit wird hier befindlich und schmecklich gefunden“.

Man siehet: dieser „Grund“ ist d a s e i g e n t l i c h G ö t t l i c h e i m M e n s c h e n, d a s u n e n d l i c h e P r i n z i p i m e n d l i c h e n G e s c h ö p f: der Punkt, in welchem der Mensch (und durch ihn und mit ihm die Welt) sein „Anderssein“ Gottes aufheben, seine Einheit mit Gott wieder gewinnen mag.

Denn h i e r sei der Mensch Gottes r e i n und g a n z und s t e t s empfänglich, sagt T. R e i n und g a n z empfänglich, das heisst: die Syntheresis sei das Vermögen der unbildlichen und unmittelbaren Aufnahme Gottes, was den einzelnen Kräften nicht möglich sei. „Alle Werke, die die Seele wirket, die wirket sie mit den Kräften. Was sie verstehet, das verstehet sie mit der Vernunft; so sie gedenket, das thut sie mit dem Gedächtniss; soll sie lieben, das thut sie mit dem Willen, und also wirket sie mit den Kräften und nicht mit dem Wesen. Alles ihr Auswirken haftet allewegen an einem Mittel.

Die Kraft des Sehens wirket nicht als durch die Augen, anders kann sie kein Sehen wirken noch geben. Also ist es mit allen den andern Sinnen." Aber „in dem Wesen der Seele ist kein Werk; denn die Kräfte, womit sie wirkt, fliessen aus dem Grunde des Wesens." Hier „ist sie allein empfänglich des göttlichen Wesens ohne alles Mittel. Gott gehet hier in die Seele mit dem Seinen allem, nicht mit dem Seinen zum Theil. Niemand thut den Grund berühren in der Seele, denn Gott allein. Die Kreatur mag nicht in den Grund der Seele, sie muss aussen bleiben in den Kräften, da siehet sie wohl ihr Bild an, damit sie eingezogen ist und Herberge empfangen hat. Denn wenn die Kräfte der Seele die Kreaturen berühren, so nehmen sie und schöpfen Bild und Gleichniss von der Kreatur und ziehen das in sich; dadurch kennen sie die Kreaturen; nicht näher mag die Kreatur kommen in die Seele. Von dem gegenwärtigen Bild nahet sie sich den Kreaturen. Denn Bild ist ein Ding, das die Seele von den Dingen mit den Kräften schöpft, es sei ein Stein, ein Ross, ein Mensch oder was es sei, das sie erkennen will, so nimmt sie das Bild hervor, das sie zuvor eingezogen hat. Also mag sie sich mit der Kreatur vereinigen. Wenn aber ein Mensch also ein Bild empfähet, das muss nothwendig von aussen einkommen durch die Sinne". Eben darum „mag die Seele von sich kein Bild schöpfen noch ziehen". So ist sie denn auch „innen frei von allen Mitteln und von allen Bilden". Das ist auch „Ursache, dass sich Gott lediglich mag mit ihr vereinen ohne Bild oder Gleichniss".

Wie rein und ganz, so sei, sagt T., in diesem Grunde der Mensch auch stets, allezeit Gottes empfänglich. „Er mag einen steten Anhang (an Gott) wohl haben, ohne Unterlass, und stete Meinung"; aber „die (einzelnen Seelen-) Kräfte können diesen steten Anhang nicht haben".

Diese Empfänglichkeit, Potenzialität Gottes, sieht T. sich manifestiren in dem unvertilgbaren, unauslöschlichen Trieb zu Gott, der im Grunde des Menschen lebt. „Dieser Funke rastet nimmer, er komme denn wieder in den göttlichen Abgrund, daraus er geflossen ist, da er in seiner ersten Unerschaffenheit war.... Diess edle Gemüth, dieser lautere Grund,

ist also gepflanzet und geadelt, dass es ein ewiges Neigen und Ziehen nach ihm ein, zu Gott, in seinen Ursprung hat, ein stetiges Wiederneigen und Wiederschauen in den Grund seines Ursprungs, in die Gleichheit.... Und diese selige Neigung erlöschet nimmermehr, auch in der Hölle;... und das ist die grösste, bitterste Pein der Seele, dass ihr das ewig entzogen ist, ihr eigener Ausfluss, aus dem sie wahrlich und lauter geflossen ist, dass sie dessen ewig mangeln muss". — Diess Quellen und Wogen des Seelen-Grundes im Innern des Menschen und zugleich nach seinem göttlichen Grunde vergleicht T. mit einem Wogen der Gewässer aus ihrer Tiefe heraus und in ihren Abgrund hernieder. „Wie die Wasser ebben und fliessen auf und nieder und jetzo in einen Abgrund sinken und es da scheinet, als ob kein Wasser da sei, und alsbald über eine kleine Zeit so rauschet es heraus, als ob es alle Dinge um sich ertränken wollt, also gehet diess alles in einen Abgrund".

Diesen „göttlichen" Abgrund „mögen daher auch alle Kreaturen nicht ergründen noch erfüllen noch befriedigen, denn Gott allein mit seinem Unmaass". In diesen Abgrund „gehört allein der göttliche Abgrund, von dem geschrieben steht: abyssus abyssum invocat". Ps. 42, 8.

Es scheint, man habe aber schon zu Taulers Zeiten eingewendet, das sei ein psychologisches Mysterium und Adyton. Wenigstens gibt er sich viele Mühe, die Einwendungen, die aus der Unbegreiflichkeit der Sache hergenommen wurden, zu beseitigen. Allerdings wisse der Mensch nichts davon noch könne er es glauben, „dieweil er mit den sinnlichen Dingen auswendig wirken geht". Man müsse es erfahren, „befinden", „welche Nähe da sei der Seele mit Gott und Gottes mit ihr, welche wunderliche Werke Gott da wirke und welche Lust und Wonne Gott da habe"; und erfahren könne man es nur, wenn man sich in diesen Grund lasse „Herz und Gunst" zu Gott kehre.

In dieser Auffassung geht T. übrigens ganz mit den deutschen Mystikern jener Zeit, in denen dieser „Grund" eine grosse und mysteriöse Rolle spielt: mit „Bischof Albrecht", „Meister Dietrich", „Meister Eckart", die er namentlich anführt, besonders aber beruft er sich auf den „h. Dionysius".

Er geht aber noch tiefer zurück, zu den „heidnischen Meistern“: Proklus, Aristoteles, Plato. Schon die Heiden seien diesem Grunde gar heimlich gewesen, in Theorie und Praxis; und eben „aus diesem inwendigen Grunde“ hätten sie „klaren Unterscheid der h. Dreifaltigkeit gefunden“ (s. o.). „Kinder, dass ein Heide (Proklus) das verstünde und dazu käme, dass wir ihm so ungleich sind, das ist uns ein Laster und grosse Schande.... Das macht nichts anderes denn unsere grosse Mannigfaltigkeit und Ausserkeit, womit wir allezeit verbildet und bekümmert sind“. — Aus der Bibel beruft er sich hiefür besonders auf des Herrn Wort: „das Reich Gottes ist in euch“.

Des Menschen Bestimmung; Aufgabe; normale Entwickelung; Entwickelungsstufen.

„Alle Ausgänge sind um der Wiedereingänge willen“. In diesen Worten hat T. die Bestimmung des geschaffenen Menschen ausgesprochen, als der wieder „in seinen Ursprung fliessen“, „allein in Gott länden“, „sein Ende in wesender und wirkender Weise in den, in dem alle Dinge enden, setzen soll“. „Der inwendige edle Mensch ist gekommen aus dem edlen Grund der Gottheit und auch gebildet nach dem edlen lautern Gott und wieder eingeladen und gerufen und wird wieder eingezogen, also dass er alles Gutes mag theilhaftig werden, und was Gott minniglichen Grund hat von Natur, das mag die Seele überkommen von Gnaden“. Man sieht daraus, welch' hohen Flug diese Mystik nimmt. „Die Zeit aber sollte nicht mehr von uns haben denn einen Durchgang zu dem Ende“; die Ewigkeit sollte „unsere Wohnung und unser Ende“ sein. „Sintemal alle Elemente in ihren Ursprung wiederum eilen, der Stein, das Feuer und alle Dinge, wie sollte denn die edle Kreatur, der Mensch, der da ein Wunder aller Wunder ist, um dess willen Gott alle Dinge geschaffen hat,... nicht wieder einkehrend sein in seinen edlen, ewigen Ursprung, in das Ende und in das wahre Licht Gottes“? Darum „ist des Menschen Lauf alleredelst und vollkommen, denn er gehet allereigentlichst in seinen Ursprung“. —

In diesem Wiedereingehen des geschöpflichen Menschen in seinen Schöpfer sieht T. ein zeitliches Abbild des ewigen Lebensprozesses in der Gottheit (Trinität), in der auch ein Ausgehen und Wiedereinfliessen ist (s. o.). Diese Bestimmung ist aber nach den Mystikern nicht etwa nur eine jenseitige, sondern ihre Verwirklichung ist das Leben des Menschen hienieden, der in ihrer Lösung seine religiöse Vollendung feiert. Die Potenz, Gottes ganz und rein inne zu werden, ist, wie wir wissen, in den Menschen gelegt, allein in den Menschen, aber in seinen innersten Seelen-Grund. Dass nun diese Potenz zur Wirklichkeit erhoben, dass das Bild Gottes in uns „geziert und vollbracht werde mit der göttlichen Geburt“ (s. u.), deren „keine Kreatur empfänglich ist denn der Mensch“ — das ist dessen höchste Aufgabe.

T. bezeichnet aber noch näher diese Bestimmung und diese Aufgabe. Einmal soll es rein Gott, nur Gott sein, auf den das Suchen und Verlangen der Seele gehen soll, Gott „als das höchste Gut“, Gott „um sein selbst willen“, nicht „um der Gaben und Gutes willen, die er gibt“. Denn „leider ist er so selten in Geistlichen wie in Weltlichen, dass der Mensch Gott in allen Dingen lauter meinet und anders nichts“. Aber „stünde das Himmelreich vor dir offen, du solltest nicht hineingehen; du solltest zuerst wahrnehmen, ob es Gott also von dir haben wolle“. Und wie Gott um sein selbst willen „der Gegenwurf“ des Menschen sein soll, so verlangt T. auch ein unmittelbares, unverbildetes, unbildliches Haben Gottes als das wahrhaft religiöse. Denn darin „liegt die höchste Seligkeit“. Dazu gehört nun eben, dass der Mensch in seinen innersten Grund eindringe, auf das „Höchste seiner Natur“ steige, und „nicht in den Sinnen und niedersten Kräften bleibe und darin allzumal verbleibe“; und „wird nichts daraus“. „Gleichwie wenn die leibliche Speise in dem Magen bliebe und sich nicht fürbass eintrüge und nicht mittheilte dem Herzen und dem Haupte noch den Gliedern, so müsste die Natur verderben, also thun alle Menschen, die Gott nehmen in den niedersten Kräften, in den Sinnen und in den Gedanken und nicht fürbass, darum kommt nimmer keiner zu dem lautern Gut.....“ Diess unmitteliche Innewerden Gottes im innersten Grunde sei

nun aber nicht möglich, wenn nicht der Mensch alles, was ihn vermittele, abthue, wenn er nicht „das Gemüth inwendig kehrt in den lautern Grund Gottes von allen Kreaturen ab", oder doch von aller Unordnung im Gebrauch der Kreaturen. Was T. unter dieser „Vermittelung" versteht, sagt er uns in einem Bilde aufs deutlichste. „Wer ein Becken nimmt mit Wasser zur Sommerzeit, so die Sonne hoch am Himmel steht, und legt darein einen kleinen Spiegel, so erscheinet darin die grosse Sonne mit einander, und scheinet darin (weil sie ferne ist) kaum wie eine kleine Bohne". Wie klein nun aber „das Mittel wäre, das da zwischen den kleinen Spiegel und die grosse Sonne käme, das nähme dem Spiegel das Bild der grossen Sonne zuhand". Auf gleiche Weise sei es um jedes Mittel, das zwischen Gott und die Seele trete. „Ohne allen Zweifel, das Mittel, wie klein es ist, benimmt dem Menschen, dass sich das grosse Gut, das da Gott ist, in dem Spiegel seiner Seele nicht erbilden kann noch mag". Ja, „wie edel und wie lauter Bilde immer sein", die machen allesammt Mittel des unverbildeten Bildes — Gottes. „In welcher Seele sich daher der einige gütige Gott erspiegeln soll, die muss blos und lauter sein, gefreiet von allen Bilden; und wo sich ein einig Bild in diesem Spiegel weist und zeiget, da wird die Seele des wahren Bildes vermittelt, das da Gott selber ist".

Wir kennen jetzt die Bestimmung, die Aufgabe des Menschen, wie sie T. aufstellt. Sie schliesst nothwendig die „Ordinirung der Kräfte" in sich, das heisst, deren normales Verhalten zu einander und zum Ganzen, in dem jede Kraft der andern und dem Ganzen Handreichung leistet zur Erreichung dieser höchsten Bestimmung; mit andern Worten: die Unterordnung je der niedern Kräfte unter die höhern, die „nachziehende und zähmende" Macht der höhern über die niedern, so dass „die Sinne allwege eingezogen und aufgerichtet sind in die oberen Kräfte und die oberste gerichtet ist in Gott". So „möchte die menschliche Natur göttliche Kraft empfahen, allen Gebresten zu widerstehen", und „bliebe allweg in der Gerechtigkeit, da Gott den Menschen inne beschuf".

T. kennt daher normale Stufen dieser (normalen)

Entwickelung; und nichts ist interessanter, als was er hierüber, freilich nur aphoristisch, mittheilt. Es ist kaum möglich, einen klaren Einblick in den Zusammenhang seines Systemes zu gewinnen ohne diese Kenntniss, weder in die Sünde und ihre Genesis und die mit der Sünde gesetzte anormale Entwickelung, noch auch in jene durch die Gnade einerseits und den mystischen Reinigungsweg anderseits gewonnene Erneuerung und Vollendung der menschlichen Natur. Zu beiden verhält sich die normale Stufen-Entwickelung, in der noch kein „gebrestenlicher Zufall" hineinspielt, als die (ideelle und geschichtliche) Voraussetzung.

Als die erste Stufe bezeichnet nun T. die natürliche (natürlich-geistige).

Auf dieser Stufe ist es die eigene Natur des Menschen, die thätig ist, denn „der Mensch hat von Natur, dass er erkennt, und das gibt ihm Unterscheid von andern Thieren"; und der „Vorwurf" (Objekt), auf das sich der Geist der eigenen Natur in Erkennen und Wollen und Thun bezieht, sind auf dieser Stufe „die geschaffenen Dinge", die „blosse Natur". Steht der Mensch auf dem „Adel", auf dem „Höchsten" dieser seiner Natur, so erkennt er die „geschaffenen Dinge", versteht er „viel natürliche Wahrheit", „den Unterschied mannigerhand Dinge", „jegliches Ding wie es ist". „Da Adams Geist stund auf dem Höchsten seiner Natur, da verstund er alle geschaffenen Dinge". Die Natur erschliesst, so zu sagen, ihren natürlichen Wahrheits- und Lebensinhalt dem natürlichen Geist. „Wie dem Geist, der erhaben ist über sich selber und über alle Dinge in Gott, göttlich Licht und Leben und göttliche Wahrheit zufliesst, also fliesset dem natürlichen Geist, der da stehet auf seiner blossen Natur, natürlich Licht und natürliche Wahrheit zu". Diese Wahrheit führt ohne Zweifel ihre hohe Befriedigung mit sich, „gebiert im Menschen grosse Lust", und „der Lust jaget ihn je mehr und mehr in Wissen"; aber der Lust ist — „von Natur".

Diess ist die natürliche Stufe — rein aufgefasst — zunächst nach der Seite des Erkennens. In eben dieser Weise bestimmt T., obwohl weniger einlässlich, auch das prak-

tische Verhalten auf dieser Stufe, — die Willens-Seite. Er kennt nämlich, wie eine natürliche Erkenntniss, so auch eine „natürliche“ Tugend. „Die Meister der Natur, sagt er, haben von Tugenden geschrieben“; sie „liessen auch die Untugend durch natürlicher Kunst willen“; „von Natur“; denn „die Tugenden sind von Natur lustlicher denn die Untugenden“. Eben darum spricht er auch den Heiden die Möglichkeit dieser Tugend zu; und als die Tugenden dieser natürlichen Stufe, als die „natürlichen“ Tugenden nennt er: „Demuth, Sanftmuth, Stille (Geduld), Milde (Barmherzigkeit)“.

Diese natürliche Stufe ist aber nach T. — wenn auch eine vollkommene in ihrer Art, doch wieder eine unvollkommene. Er weist diess besonders nach der intellektuellen Seite nach. Sie sei nicht die höchste, weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrer Form. Ihrer Form nach nicht, denn der Karakter dieser (Erkenntniss) Stufe sei „Bilder und Formen, die der Mensch durch die Sinne einzieht und von einem jeglichen Dinge schöpfet, die der Wahrheit allernächst sind“, das heisst, die natürliche Erkenntnissstufe sei keine unmittelbar aus dem eigenen tiefsten Bewusstsein, dem Seelengrunde selbst geschöpfte, sondern eine durch die Naturwelt vermittelte. Aber anders sei freilich kein „natürlich Verständniss“ möglich. Ebenso wenig sei — fährt T. fort — diese natürliche Erkenntniss nach ihrem Gegenstande die höchste, denn sie habe nur die Natur, „die (Ur-) Sachen eines jeglichen Dinges“, nicht Gott zum Vorwurf; darum sei sie auch als solche, wenn nieht der Mensch sie aufs Gute oder Böse ziehe, „weder bös noch gut“, erwerbe desshalb dem Menschen auch nicht „ewige Seligkeit“.

Nichts desto weniger hat sie nach T. ihre eigenthümliche Bedeutung und Nothwendigkeit, und „ist in einer Weise nicht abzusprechen, sondern zuzusprechen“; und „so der Mensch Unterscheid bedarf und sein nicht suchet, das ist viehisch und nicht menschlich, denn der Mensch begehret von Natur viel, (an einer andern Stelle sagt T: „alle geschaffenen Dinge“) zu wissen; und darum ist er ein Mensch, dass er verstehet die Wahrheit, und was ihm gebricht, das soll er suchen“. —

„Vernünftiger Unterscheid in Bildern und Formen“ sei nämlich einerseits ein nothwendiger Durchgang zur höheren Wahrheits- und Lebens-Stufe, sofern „ein Mensch noch stehet in Zweifelung“; sofern überhaupt ein Mensch „nicht gelehrt werden mag denn mit Unterscheid“; sofern endlich „ein Mensch, der noch nicht in der rechten Armuth ist, und noch mit Mannigfaltigkeit beladen ist, sich mit Unterscheid ablegen muss“ Andeıseits sei der vernünftige Unterscheid auch auf dem höhern Standpunkt und für ihn ein bleibender, nothwendiger Regulator und kritischer Begleiter; denn „der Mensch, so er in der Zeit ist, hat er ein Wirken in der Zeit nach dem äusseren Menschen“; und „um dass er nun nicht bleibe auf der Zeit, und der äussere Mensch wohl geordnet sei zu dem innern Menschen, dazu gehört ein lauterer, vernünftiger Unterscheid“. Auch „sofern der Mensch nicht lange mag bestehen ohne mannigfaltige, gebrestenliche Einfälle, muss er mit Unterscheid widerstehen, dass er lauter und arm bleibe“.

Denn allerdings soll der Mensch auf diesem Standpunkte nicht verharren. Er kann es auch nicht, wenn er anders dem Zuge seines Innersten folgt; „er kann keine Ruhe finden; alle Dinge mögen ihm nicht genug sein; sie ziehen ihn in das Allerinnerste, denn dieses ist ein Ende“. Vielmehr ist jede niedere Stufe in ihrem höchsten Punkte bestimmt in die höhere überzugehen. „Der natürliche Mensch, so er kommt auf das Höchste seiner Natur, soll sich kehren von ihm selber in Gott und göttlichen Adel anschauen“; seine natürliche Tugend, daran er „nur die Lust suchte und nichts anderes“, soll werden wahre Tugend, die da „stehet in der Verzeihung (Verzichtleistung) alles menschlichen Lustes“; die Natur soll werden „ein Durchgang zu Gott“; denn „Gott hat alle Dinge (zur Nothdurft, und) nicht zur Genügde gemacht noch zur Lust, denn für sich selber allein“.

Das nicht auf eine höhere Stufe sich Fortentwickeln, das (mit Bezug auf die folgende Stufe) nicht Gnade-Werden der Natur werde, diess ist die weitere Einsicht, die T. ausspricht, nothwendig zur Sünde, zum „gebrestenlichen Zufall“. Denn „keine Natur mag lange bestehen ohne Zufälle,

entweder der Zufall ist Sünde oder Gnade". Denn eben das sich nicht weiter Entwickeln zum Gnadenstand „ist ein Bleiben auf ihm selbst mit Eigenschaft (sucht)", das als Lust, Stolz, Genuss u. s. w. sich entwickelt. „Ist dass der Mensch bleibet auf dem natürlichen Wissen (oder natürlicher Tugend), dass er nicht kommt in ein geistlich oder göttlich Wissen, so kehret er das Wissen auf sich selber und besitzt sich mit Eigenschaft darin". T. nennt diess „ein Wiederbiegen der blossen Natur auf sich selber". Sobald aber „der Mensch sich auf sich selber kehret", das ist „Sünde". Und „wäre er so edel als Luzifer, er muss fallen und mag nicht bestehen". T. sagt daher und ganz mit Recht, natürliches Verständniss, reiche natürliche Bildung oder natürliche Tugend sei für den Menschen „nur um so schädlicher", so er „auf ihm selber bleibt und nicht kommt in das wahre Verzeihen sein selbst und aller Dinge"; dagegen „nicht Schade sondern Nutz", sofern er „leichtiglicher zu göttlicher Wahrheit kommt als ein Mensch, der grob von Natur ist". Denn „was der grobe Mensch mit grosser Arbeit erkrieget und fern muss suchen, das hat der vernünftige Mensch in ihm ohne grosse Arbeit". Insofern „ist eine wohl geordnete Natur, so sie wohl will, eine gar gute Hülfe zu Gott; aber so sie übel will, und so sie auf ihr selbst bleibt, so fällt sie viel eher denn eine grobe Natur". Beispiel: Luzifer. —

Die zweite Stufe nennt T. „die gnadeliche". Offenbar begreift er unter derselben das übernatürliche, das heisst, das sittliche Gebiet, das, als wahrhaft sittliches, nicht aus der blossen Natur herzuleiten ist; ebenso auch das Gebiet der religiösen Vorstellungen, Erkenntnisse, Uebungen, was alles den Inhalt dieser zweiten Stufe bildet. Ihre Form ist zwar auch noch eine vermittelte, bildliche, gleich der ersten, das heisst: auch diese Stufe beruht auf Mittheilung von aussen, auf Vorstellungen u. s. w.; aber wie die Stufe ihrem Gehalte nach eine höhere ist als jene Naturstufe, so ist sie es doch auch ihrer Form nach. Die Mittheilung nämlich ist eine Mittheilung höherer Geister an die andern Menschen (der Engel, Christi nach seiner Menschheit, des Wortes Gottes in der h. Schrift u. s. w.); ebenso sind auch ihre „Bilder und Formen" „nutz und gut"; „sie weisen den Menschen von ihm sel-

ber und vor allen Dingen auf Gott", „auf den Weg der Wahrheit", gerade wie ihrerseits die natürlichen Bilder den Menschen auf einen „Aufenthalt in der Natur" weisen. T. nennt daher diese Stufe auch die „engelische", die Bilder „engelische". Dieser Gedanke trägt bei ihm ein mythologisches Gewand (nach dem Areopagiten). „Der oberste Engel, sagt er, der schöpfet ein Bild in Gott und das Bild wird gemehret in ihm und er gibt es fürbass dem mittelsten, und der mittelste gibt es dem niedersten, und der niederste gibt es den Seelen; und die Seele nimmt Unterschied darinnen, wie sie sich zu der Wahrheit solle halten, und wie sie nun jegliche Tugend soll wirken nach Ordnung und nach Bescheidenheit und nach Nothdurft". T. sagt auch, das engelische Bild hätten wir von Christus, der es „mit ihm gebracht, nachdem wir es verloren von Adams Fall". Welcher Mensch nun „dieser Bilder allermeist in sich hat, der kann sich allerbest halten in rechter Ordnung äusserlich und innerlich.... Triebe er sie aus, so gebräche ihm an Ordnung tugendhafter Uebung". — Als die Tugenden, die diesem sittlichen Gebiete eignen, als die „sittlichen Tugenden", nennt T. die gewöhnlichen vier Kardinal-Tugenden: Weisheit, Stärke, Gerechtigkeit, Mässigung.

Aber auch diese gnadeliche Stufe habe auf ihrer Höhe die Bestimmung überzugehen in die göttliche. „So die Erkenntniss durchlaufet allen Unterscheid und alle Erkenntniss, dass der Mensch einen wahren Unterscheid aller Wahrheit in ihm hat", soll er „allen bildlichen Unterscheid lassen", „aller Mannigfaltigkeit entwerden", und „sich eintragen mit Ein in Ein ohne allen Unterscheid". — Ebenso nach der Seite des Willens und Thuns. Der Mensch soll „sich auswirken in allen Tugenden", bis er so weit gekommen, dass er Gott allein in ihm Werkmeister kann sein lassen.

Diese dritte höchste Stufe nennt T. die „göttliche". Auf dieser ist nicht die Natur wie auf der ersten, auch nicht diese oder jene Tugend oder religiöse Vorstellung, Idee, wie auf der zweiten, sondern Gott selbst, rein, „die ewigen Dinge" an und für sich sind „Vorwurf" des Menschen; und die Form ist über, ohne Bilder, d. h. sie ist innerliches „Schauen,

Befinden"; ist ohne Mittel, d. h. Armuth, Ledigkeit, Gottleidentlichkeit. Auf dieser Stufe tritt nämlich „nichts zwischen des Menschen Seelen-Grund und den göttlichen Grund". Da „gehet der Grund ganz adelich und lauterlich in Gott ohne alles Mittel wie die Sonne auf das Erdreich". Als die eigenthümlichen Tugenden dieser Stufe, als die übernatürlichen, die „vom h. Geist in die Seele gegossen werden", bezeichnet T. die gewöhnlichen sog. theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung. Doch nicht bloss diese „übernatürlichen" werden hier erzeugt, sondern auch die natürlichen und sittlichen Tugenden erst recht „geordnet und gesetzt". Ueberhaupt sind auf dieser Stufe die vorangehenden (Stufen) in „Wahrheit aufgehoben" — in dem doppelten, dem negativen und positiven Sinne dieses Wortes. „Ein Gleichniss an der Sonnen. So die aufgehet, so verwandelt sie alle Lichter in ihr Licht, dass kein Licht mehr ist denn ihr Licht.... Also ist es auch in einer lautern Seele.... Wenn Gott dann leuchtet mit seinem Licht, so ist es auch billig, dass andere Lichter untergehen, sie seien natürlich oder gnadelich: nicht also, dass das natürliche Licht zu Nichte wird, also dass es sei als ein Ding, das nicht ist, sondern es wird verwandelt in ein göttlich Licht und verkläret, wie Augustinus spricht: Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er ordnet sie und machet sie vollkommen". Da „wandelt Gott alles natürlich und gnadelich Verständniss in göttlich Verständniss und bestätigt den Menschen darin, dass er nicht mag fallen"; was „den Engeln geschah, die bei Gott blieben", und „den Aposteln am Pfingsttage". So „wird des Menschen natürlicher Adel bekleidet mit göttlichem Adel und seine Natur vereiniget mit göttlicher Natur und wird untödtlich, und Licht und Leben und Wahrheit fliesset in ihm zu und das gebiert Gott allezeit in ihm". — Das ist die eigentlich und im höchsten Sinnne religiöse Stufe.

Allerdings anerkennt T. auch eine durch die Natur und die sittliche Welt vermittelte Religiosität; spricht er doch oft genug von einem Durchgang durch die Natur zu Gott. Aber diess ist ihm mehr religiöse Betrachtung der Natur, nicht eigentlich Religion an und für sich, oder auch mehr nur Mittel

zur Religion. S o w e i t aber erkennt er diese Religiosität in Bildern und durch Mittel nicht bloss als möglich an, sondern auch als nothwendig. Denn in alle Dinge sei ja Gott ausgeflossen; man könne daher „in allen Dingen Gott finden". „Wer die Dinge könnte nehmen n a c h d e r O r d n u n g, als sie Gott geordnet hat", der fände in allen Dingen „einen gegenwärtigen" Gott; Gott „im Mittel aller Kreaturen". Und „dass wir Gott in allen Dingen nicht finden, das ist, dass wir die Dinge unordentlich nehmen". Wenn daher „der Mensch mit Kreaturen und Werken umgeht", so muss er nur „das Mittel der Maasse wahrnehmen, und also kommt er von Maassen wegen zu Gott". Die Vernunft, die so Gott findet in der Welt, nennt T. die einwirkende; aber d i e s e s Finden Gottes ist ihm doch nur eine Vorstufe. Die religiöse Seele hät darin noch kein Genügde; denn „so die Seele Gott findet, so vergisst sie der Dinge und hanget Gott allein an und suchet Ruhe in Gott allein.... Erkennend, dass alle Dinge ungeruhig sind, hebt sie sich aus allen Dingen und suchet Gott ausser allen Dingen, und das geschieht in einer Auswirkung der Bilder, die sie in sich gezogen hat von den Kreaturen, also dass sie sich lediget und entblösset von aller kreatürlichen Bildung. Und wie die Vernunft zuvor Bilde der Kreaturen in sich zog, um dass sie Gott da innen fände, also wirket sie nun ab alle Bilde der Kreaturen", um dass sie „auswendig allen Kreaturen einen b l o s s e n Gott fände". So komme man von dem Gott, den man in dem Mittel der Kreaturen greife, zu dem „unmittelichen" Gott, da man Gott greife über alle Mittel; „von Gott zu Gott".

Die Sünde; ihre Möglichkeit, Wirklichkeit, Folgen.

Die M ö g l i c h k e i t der Sünde findet T. in der zwiefachen Natur des Menschen, sofern er „geschaffen ist z w i s c h e n zwei Enden, zwischen Zeit und Ewigkeit", oder „von Zeit und Ewigkeit, von der Zeit nach dem Leibe, und von Ewigkeit nach dem Geiste". Nun „ist jeglich Ding geneigt auf seinen Ursprung; und indem der Leib geschaffen ist von Erden und von der Zeit, davon neiget er sich auf irdische und

auf zeitliche Dinge, und da sucht er seinen Lust inne; und der Geist ist geflossen aus Gott, und davon neiget er sich auf Gott in Ewigkeit, und die widerwärtige (entgegengesetzte) Neigung ist das widerwärtige Begehren".

Nach der sinnlichen Seite ist somit der Natur „der Lauf in die zeitlichen Dinge sehr leicht", d. h. „sie ist bereit, auszulaufen in die sinnlichen Dinge", und, „vermöge der Sippschaft, die die obersten Kräfte mit den niedersten haben", auch diese obersten nach sich zu ziehen; denn „Seele und Leib ist Eins; was denn vereiniget ist, das ist dem andern getreu; also hat die Seele Treue zu dem Leib und der Leib zu der Seele". Ist nun die sinnliche Natur Meisterin, und die Seele „blind" (u. s. w.), so „folget" sie dem Leib, und „nimmt an sich Gleichheit des Leibes, das ist Tödtlichkeit"; wie umgekehrt, wenn die geistige Natur Meisterin ist, „so folget die Seele Gott, und mit der Begierde, die sie hat zu Gott, so zeucht sie die sinnliche Begierde an sich und vereiniget sich mit ihr, dass die Sinne nichts mögen begehren, denn was die Seele will; und also muss der Leib der Seele folgen und unterthänig sein".

Hiemit ist die objektive Möglichkeit der Sünde erklärt; aber freilich nur die Möglichkeit, nicht aber ihre Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit. Sie sei auch nicht, sagt T., aus der Natur zu erklären, die als solche gut ist, daher er das Sündigen „unnatürlich", „unmenschlich", „unvernünftig" nennt. „Man spricht, es sei menschlich sündigen, aber es ist — nicht menschlich", es ist „wider die Natur", denn die Natur „ist geschaffen zu Gott" und „begehret Gutes und nicht Uebels". Die Sünde aber „beraubt den Menschen alles Gutes", natürlichen und geistlichen. Die Natur „wird davon zerstört und entsetzt von ihrem Adel"; und darum „hasset sie von Naturen die Sünde". Sündigen sei eher „teufelisch", wiewohl auch der Teufel „hasset von Naturen die Sünde; und was er sie liebet, das machet ihn einen Teufel". Wenn daher „Einige die Natur gar fast schelten, die wissen nicht was Natur ist; denn die Natur ist gar edel, der ihr recht thut. Man soll Bosheit schelten und nicht die Natur: denn Gott hat die menschliche Natur also lieb, dass er ihr

alle Dinge zu Dienste hat beschaffen, und den Tod in menschlicher Natur durch sie hat gelitten, und in seinem Tod ist menschliche Natur erhöhet über alle Engel. Man spricht von natürlichen Menschen, dass sie seien schädliche Menschen; aber ich spreche, dass ein rechter natürlicher Mensch ein lauterer (lauter-natürlicher) Mensch ist, denn ein jegliches Ding ist zu nehmen nach seinem Besten.... Denn so ein Mensch stehet in seinem rechten natürlichen Adel, so ist er ohne allen gebrestenlichen Zufall.... Es ist viel natürlicher Tugend wirken, denn Untugend". Eben darum — es ist der gleiche Gedanke — findet T. es auch „unrecht, dass man Vernunft schilt". „Wer sie schilt, der thut ihr gar unrecht nach einer Weise"; denn es ist ihr „viel natürlicher, dass sie sich kehrt zu Gott denn zu den Kreaturen, denn alle Kreaturen mögen sie nicht erfüllen, sondern Gott allein". Dass aber der Mensch „die Kreatur erwählet und Gott lässet, das geschieht nicht mit Vernunft, denn wäre Vernunft da, es geschähe nimmer. Was die Kreatur wählet für Gott, das thut die Sinnlichkeit und nicht die Vernunft."

Er beruft sich für diese seine Gedanken vom Adel der Natur auch auf die Heiden, „die (wir wissen nun in welchem Grade) von rechter Natur Untugend liessen und Tugend wirkten"; auch auf einen Ausspruch Senekas (den er überhaupt öfters zitirt): „wenn auch die Götter seine Sünde nicht erkenneten und rächeten, so wollte er doch die Sünde lassen um ihrer Unfläthigkeit willen. So man daher „die Natur schilt, das ist nach Adams und nach Luzifers Gleichheit".

Was daher die mögliche Sünde wirklich macht, das ist T. nichts anderes als der freie Wille des Menschen. „Sünde kommt vom Willen", oder vielmehr: dass in Kraft des freien Willens „der Mensch sich von Gott ab zu den Kreaturen hin kehret", dass „er sich selbst besitzen will inwendig und auswendig, in Geist und Natur"; diese Sinnlichkeit, dieser „Muthwillen", diese Eigensüchtigkeit — das mache, das sei die Sünde, meint Tauler; „dass ein natürlicher Mensch zu schelten ist, das ist, dass sie auf ihnen selber bleiben und mit Eigenschaft und Wohlgefälligkeit ihrer selbst besitzen". „Luzifer, da er stund in seinem natürlichen Adel, als ihn Gott geschaf-

fen hatte, da war er eine lautere, edele Kreatur; aber da er blieb auf ihm selber und sich selbst mit Eigenschaft in seinem natürlichen Adel besass, da fiel er und ward aus einem Engel ein Teufel. Also ist es auch um den Menschen". Der verkehrte Wille, wiederholt deshalb T., sei „das rechte Subjectum" (Grundlage) aller Sünden und Fehler, auch der falschen Geistes-Richtungen. „Denn der Wille des Menschen bedeckt inwendig die Augen der Seele, zu gleicher Weise, wie das auswendige Auge des Menschen mit einem Fell bedeckt wird, dass es dadurch nicht sehen kann". Der Wille „ist recht wie eine Säule oder Pfeiler, daran sich alle Unordnung des Menschen anhält; könnten wir die gänzlich und wahrlich niederfällen, so fielen die Mauern alle nieder". Doch nicht den Willen an sich treffe die Schuld; noch weniger Gott. Denn anders als einen freien konnte Gott den Menschen nicht erschaffen, wenn er einen Menschen erschaffen wollte. „Man spricht, warum Gott den Menschen schuf, da er ihn wollte fallen lassen? Ich spreche: sollte er den Menschen ent(ge)halten haben, er müsste ihn anders geschaffen haben; nun aber hat er Seele und Leib mit einander vereiniget und hat dem Menschen seinen freien Willen gegeben, sich zu kehren, wo er hin wollte". Woher und warum nun aber diese verkehrte und verkehrende Richtung, dieser Missbrauch des freien Willens? darüber hat sich T. nicht ausgesprochen.

Die Sünde selbst hat nach ihm ihre Grade. Sie ist „Gebrest" (im engeren Sinne): „Fehlen aus Unachtsamkeit"; „Schuld": „so man mit Lust bleibt auf einem Ding, das bös ist"; „Sünde" (im engern Sinne) oder „tägliche" Sünde: „so man wissentlich ein Ding thut, das da bös ist", doch „Niemanden Schade ist"; „Todsünde": „so der Mensch mit Muthwillen thut, das verboten ist und das lässt, das geboten ist" — das Brechen der zehn Gebote, „darinnen die sieben Todsünden verboten sind"; auch „das freventliche Brechen der Gebote, die die h. Kirche aufgesetzt hat"; „Hauptsünde"; „so man thut, das unmenschlich ist, als: Vater und Mutter schlagen, rauben, brennen". — T. theilt die Sünden auch in Sünden „gegen Gott, den Vater": sündigen aus Schwäche; „gegen den Sohn": unwissentlich sündigen; „ge-

gen den h. Geist": „so man sündiget auf Gottes Erbarmung"; oder „in seinen Sünden an Gottes Erbarmung verzweifelt"; oder „den Rath des h. Geistes in ihm tödtet"; oder „das Gute, das man von Gott hat, ihm selber zueignet und Gott nicht danket"; oder „so man, wenn der h. Geist seine Werke will wirken, sich davon kehrt und ihm nicht Statt gibt und sein Herz mit andern Dingen bekümmert, die wider Gott sind, und den h. Geist austreibt".

Ganz so, wie T. die Sünde beschrieben hat als wirklich werdend und geworden, beschreibt er auch Adams Fall. „Hätte Adam sich eingekehret in den innern Menschen und darinne die Wahrheit angesehen, als er sich auskehrte in die Sinne; er wäre nicht gefallen"; es „hätte ihn die Wahrheit begriffen und hätte ihn behalten vor Falle". Das ist nahezu Alles, was sich in Taulers Schriften über den sogenannten „Sündenfall" findet.

Als Folgen der Ursünde Adams nennt er zunächst „die Neigung der Sünde", die „eingewurzelt" ist. Er spricht aber auch von einem „gebresthaften" Zustande der Menschen, den er an einigen Stellen bestimmt als Folge des Falles Adams bezeichnet, wiewohl an andern überhaupt nur als einen thatsächlich vorhandenen. Ein „Gift", sagt er, sei „in die Natur gefallen von der Erbsünde wegen"; er spricht „von der Vergiftigkeit des ersten Falles" und hebt besonders die — Eigensüchtigkeit hervor. „Von diesem Gift ist die Natur in allen Dingen in allweg auf sich selbst gekehrt" und „will alles mit Eigenschaft besitzen"; und „ist die Vergiftung in dem Grund des Menschen so tief gewurzelt, dass alle kunstreiche Meister diesem mit ihren Sinnen nicht nachgehen können, und mit allem Fleiss kann man kaum diesen falschen Grund ausreuten, in Geist und in Natur, denn es geschieht oft, dass wenn man wähnet, dass Gott lauter da sei, so ist da oft die vergiftete Natur und der Mensch suchet das Seine und meint es auch in allen Dingen".

Damit hat T. die „Gebresten" des Menschen in seinem Mittelpunkte bezeichnet.

Er geht nun aber auch auf den ganzen Umkreis dieses gebresthaften Zustandes ein: auf die einzelnen Kräfte

des Menschen, auf ihre gegenseitige Stellung; auf das Verhältniss des Menschen nach oben, nach unten; zu Gott, zur Natur. Und sein Ausspruch darüber ist: „es ist Alles verirrt von Adams Fall".

Die Sinne seien verirrt. Unzähligemal findet man die Klage bei ihm, dass die Sinne „ohne Urlaub der Bescheidenheit (ratio) sich in die Aeusserlichkeit verlaufen hätten" und „noch verlaufen".

Wie die Sinne, so seien auch „die Kräfte der Seele" verirret, und „wachsen in ihnen gar schädliche und böse Zacken". Aus der „begierlichen Kraft sei die Lust an sinnlichen Dingen" gewachsen. „Wie schädlich es damit die Menschen gemeinlich treiben, das kann kaum Jemand denken oder sprechen". Ebenso gebrauche man gar unordentlich die andere Kraft, die „zornige", die „gar kein Auswirken haben sollte denn in die Dinge, die Gott zuwider sind" (d. h. sie sollte alles Ungöttliche abstossen), und „ist eine gar edle Kraft in sich selbst"; aber „darin wachsen nun gar böse Haare in manchen Menschen, dass sie mit Jählichkeit auf ein jegliches Ding unordentlich fallen, und mit einer falschen Gerechtigkeit wollen sie meistern". Desgleichen erhebe sich in der „vernünftigen Kraft" ein „Schaden": „in der bleiben viele Menschen gar schädlich und lassen sich auf sie und gloriren da und vermessen sich da mit der vernünftigen, mit der lebenden und wesentlichen Wahrheit; denn damit, dass man die Wahrheit erkennet, hat man sie noch nicht; also betrügt mancher Mensch sich selbst und wähnet, er habe darum Alles, weil es ihm in der Vernunft vorspielt, und ist ihm hundert Meilen ferne und vermisset (verliert) damit den edlen Schatz, das ist eine tiefe, versinkende Demuth in dem falschen Schein vor sich selbst und auch vor andern Menschen".

Nicht bloss die einzelnen Kräfte seien verirrt, es sei auch — was damit zusammenhängt —, das Verhältniss der Kräfte zu einander, die ganze ursprüngliche Ordnung, worauf die Menschennatur angelegt gewesen, ihre Harmonie und die normale Entwickelung derselben „verirrt", „verkehrt". „Keines ist dem andern mehr gehorsam". Die niedersten Kräfte handeln ohne Urlaub der obersten; seien Meister;

die obersten stehen in ihrem Dienst. Es sei eine völlige „Unordnung“, „Verkehrung“. „Die Natur, klagt T., ist von der Vergiftigkeit des ersten Falles ganz niedergesunken in die allerniedersten Theile“, und *insofern* „setzet Sünde die Natur aus ihrem Adel und zerspreitet sie in einen Unadel, den alle Kreaturen hassen“.

Ebenso verkehrt wie das Verhältniss der Kräfte im Menschen sei nun auch das *Verhältniss des Menschen zu Gott und zur Welt*. Gott sollte das Ziel sein, und Zeit und Welt ein Mittel, ein Weg zum Ziel; nun sei der Weg zum Ziele geworden. Die Natur, die uns „zur Nothdurft“ gegeben sei, brauche der Mensch „mit Lust“; und „statt eines Durchgangs“ mit „Ankleblichkeit“. „Es kehret der arme Mensch von dem natürlichen Fall wegen Alles auf die kränkste (schwächste) Seite von wegen seiner Blindheit und nimmt sich Ruhe in dem Weg und vergisst seines rechten Endes.... Die Natur ist also gar anklebend geworden, womit sie umgehet, darauf fällt sie und will Ruhe nehmen, es sei geistliche oder leibliche, inwendig oder auswendig.... Ist das nicht ein elendes, erbärmliches Ding, sintemal doch alle Dinge in ihren Ursprung wieder kehren, dass der vernünftige Mensch, diese edle Kreatur, in den Dingen haften bleibt“?

Die Wirkung dieses verkehrten Verhältnisses auf Vernunft und Willen bezeichnet T., wie schon angedeutet, mit den Worten: die Menschen seien „verbildet“, „besessen“, „vermittelt“, „bekümmert“. So ganz gewöhnt an die „natürlichen Bilder“ (Vorstellungen der Aussenwelt) und damit angefüllt sei der Geist, so ganz das Herz mit der Lust daran oder der Eigenlust – „von sich selbst“ – besessen, dass die Menschen *sich selbst*, ihrem rein geistigen Ich (ihrem Lebensgrunde) ganz entfremdet geworden seien. „Ihr inwendiger Grund ist recht wie ein eiserner Berg, darin nie ein Licht erscheinet. Wenn ihnen die Sinnlichkeit entgehet, die Bilder und die Formen, so wissen und empfinden sie nichts mehr“. Und wie sie sich selbst, so sei ihnen auch Gott und Gottes ewiges Wort fremd geworden. „Wovon kommt das, dass dir Gott so fremd ist und dass dir seine minnigliche Gegenwart so oft untergehet oder entzogen wird? Das ist keine andere Sache, denn

dass dein Gemüth nicht blos und ledig ist, dass du mit den Kreaturen bekümmert und damit verbildet bist.... Von dem an, dass der erste Mensch seine Ohren dem Einsprechen des Feindes erbot, von dem Hören sind sie taub geworden und wir alle nach ihm, also dass wir das minnigliche Einsprechen des ewigen Wortes nicht hören noch verstehen können, und wir wissen doch, dass das ewige Wort uns so unaussprechlich inwendig nahe in unserm Grunde ist, dass der Mensch sich selber, seine eigene Natur, noch seine Gedanken, noch alles was man nennen oder sagen kann oder verstehen mag, dass alles nicht so nahe ist, noch so inwendig, als das ewige Wort in dem Menschen ist, und spricht ohne Unterlass in dem Menschen, und der Mensch höret diess Alles nicht, aus grosser Taubheit, die den Menschen besessen hat. Wessen Schuld ist das? Das sage ich, es ist dem Menschen etwas vor die Ohren gefallen, das hat ihm die Ohren verstopft, dass er dieses Wort nicht hören mag, und ist von dem also verblendet, dass er sich selber nicht erkennet.... Wie mag das sein, dass die edle Vernunft also erbärmlich verblendet ist, dass sie das wahre Licht nicht findet? Der grosse erbärmliche Schade ist davon gekommen, dass eine dicke, grobe Haut und ein dickes Fell darüber gezogen ist, das ist Liebe und Meinung der Kreaturen, es sei der Mensch selbst oder etwas des Seinen.... In die zeitlichen Dinge ausgelaufen entgehet die Seele der Ewigkeit; denn kehret sie sich zu der Zeit, so vergisst sie ohne Zweifel der Ewigkeit".

Diess ist der thatsächliche gebrestenliche Zustand, wie ihn T. auf allen Blättern seiner Schriften zeichnet. Selten spricht er von dem leiblichen Elend, dem „Tod", wiewohl er dem Augustin es nachsagt, dass die Menschheit ohne die Sünde nicht diesen leiblichen Tod hätte sterben müssen. Dagegen spricht er zuweilen von dem geistigen Tod, der „Tödtlichkeit" der Seele, die durch „die Auskehr des Menschen in die Sinne", in die „Gleichheit des Leibes" gefallen sei. Diess ist der „erste Tod", und „der andere Tod, der allezeit den Sünden folget, ist die ewige Pein". Er spricht auch einmal, wo er von dem Sündenstand redet, von „dem gebrestlichen

Nichts", das er unterscheidet von dem „natürlichen". „Das natürliche Nichts ist, dass wir von Natur nichts sind (s. o. S. 65), und das gebrechliche Nichts ist, was uns zu einem Nichts gemacht hat". So klar hält er den (meta)physischen und ethischen Stand auseinander; wiewohl „diese beiden Nichte" den Menschen nun nur desto eifriger und demüthiger „vor die Füsse Gottes" legen sollen.

Diess Sündenelend selbst, sagt T. mit tiefer Menschen- und Welterfahrung, den Schaden der Sünde, „mag Niemand recht erkennen denn die, die in Sünden sind gewesen, und die Sünde haben gelassen und zu Gnaden sind kommen; denn es wäre eine Höllenpein, sollten sie wieder fallen in Sünden. Sie haben e i n e n Tag mehr Lust und Freude, denn alle Sünder je gewonnen. Ihre Arbeit ist lustlicher, denn der Sünder Ruhe, die sie doch keine haben. Sie arbeiten allwegen und geruhen nimmer und ihre Arbeit ist doch unfruchtbar. Aber gute Menschen die ruhen allwegen: nicht dass sie müssig sitzen, aber ihre Arbeit ist Ruhe. Aber der Sünder hat Unruhe in allen Dingen;... er thue, was er wolle, sein Herz wird doch nimmer froh. Er beweiset wohl eine Freude auswendig, dass man wähne, er sei fröhlich; es ist aber keine Freude da, denn der Grund der Freude, da die Freude daraus entspringet, der ist betrübt, und davon mag er keine Freude haben; er geilet auch wohl, und das thut auch ein Hund".

Es ist klar, dass nach allem diesem T. n i c h t mit Augustin eine Art Nothwendigkeit zu sündigen, eine totale Unfähigkeit von Seite des Menschen zum Guten in der Erkenntniss und im Thun, eine Korruption der Natur in Folge des Sündenfalles, hat annehmen können. „Es ist wohl menschlich, sagt er, Neigung der Sünde, denn das hat der Mensch von Adams Fall; aber dass er sündiget, das thut er von Muthwillen und ist nicht von Natur".. Wie hätte er auch von den bessern Heiden aussagen können, dass „sie von rechter Natur" Untugend gelassen und Tugend gewirkt, dass „sie von Natur erkannt hätten, dass Untugend den Menschen hindert an Seligkeit", wofür er sich auf einen Ausspruch Senekas beruft! Wie hätte er auch einigen heidnischen Philosophen die Vertrautheit mit dem inneren göttlichen Leben und die daraus geflossene Erkennt-

niss der höchsten göttlichen Dinge (Trinität) zuschreiben können! Wir wissen zwar, wie er das meint; es ist immer nur die natürliche Stufe der Tugend-Uebung und Tugend-Erkenntniss. Er war daher auch nichts weniger als geneigt, den Unterschied der durch Christus erleuchteten Welt und der ihrem „natürlichen“ Licht überlassenen zu verwischen. „Man spricht, die Heiden kamen zu grossem natürlichem Licht. Ich spreche, dass alles ihr Licht war als die Nacht gegen den Tag wider dem Licht, dazu ein Christenmensch kommt, der seine Vernunft zumal zu Christo kehret; denn in diesem so erstirbt alle Ungleichheit des Lichtes und er wird zumal Licht; aber in den Heiden starb nicht alle Ungleichheit nud darum waren sie nicht Licht“. Aber eben so gewiss ist, dass T. für eine Destruktion der Natur in seinem Systeme keinen Raum hat; und wenn er zuweilen sagt, dass die Natur durch die Sünde „zerstört und in ihrem Adel entsetzet“ werde, so wissen wir, wie das bei ihm zu verstehen ist.

Das Heil; das »gnadeliche« und das „göttliche« Werk, Christus.

„Die Seele mag von ihr selber (in ihrem Fürsichsein) nicht Leben haben, das sie selig mache; sie muss es von Gott empfahen“. Gottes werde die Seele allein „durch Gott“ gewaltig. „Nach der Weise als die Kreatur ausgeflossen ist aus Gott, nach derselben soll sie wieder einfliessen; und darum wirket Gott in der Seele, um dass er sie wieder bringe in ihren ersten Ursprung, denn mit ihren Werken mag sie nicht wieder einkommen“. So führt T. das Heil auf die göttliche Ursächlichkeit zurück.

Diese Lebens- und Selbst-Mittheilung Gottes an die empfänglichen Menschen, diese Erfüllung findet T. in der Natur Gottes selbst begründet, sie ist ihm ein göttliches Naturgesetz. „Gottes Art und Natur ist, dass er sich ausgiesst.... Gott mag nichts eitel noch leer lassen; Gott oder die Natur mögen das nicht leiden, dass ein Ding eitel oder leer sei.... Wäre ichts (Etwas) eitel unter dem Himmel, es wäre was es wäre, klein oder gross, entweder der Himmel zöge es in sich oder er müsste sich hinunterneigen und es erfüllen mit sich selber....

So der Mensch die Stätte, den Grund, bereitet, so ist kein Zweifel daran, Gott muss das allzumal erfüllen; der Himmel risse ehe und erfüllete das Leere, und Gott lässet nun viel minder dich leer; es wäre wider alle seine Natur und wider seine Gerechtigkeit.... Gott mag sich nicht enthalten; er muss sich geben; denn es ist seine Natur, dass er sich gemeinsame der Seele, die sein empfänglich ist.... In der Wahrheit, Gott ist allezeit nach uns so noth, als ob alle seine Seligkeit und sein Wesen an uns liege; Niemand mag es vollkommen aussprechen, wie dürstend und wie begierlich und wie lustlich es allezeit dem ewigen Gott gegen einen jeglichen Menschen ist, der sich hiezu mit Ernst und mit Seele kehret;... als ob alle seine Seligkeit ganz daran läge, dass der Mensch behalten werde". Klingt diess nicht fast wie eine Eckart'sche Saite? ist diess nicht eine Art Nothwendigkeit göttlicher Selbstvermittlung? Ein lauter Herz, sagt T., „ist ein Tempel Gottes, da Gott der Vater sich selber anbetet".

Diese Lebensmittheilung Gottes dehnt T. auch auf den sündigen Menschen in dem Sinne aus, „dass Gott nicht dabei ansehen will, wer der sündige Mensch gewesen sei, sondern ansehen will, wie er gegen Gott zu sein von Grund seines Herzens begehrt".

Doch weil Gott nicht bloss an dem Menschen das Heil wirken will, sondern in ihm, darum kann er es auch nur durch ihn; und darum müsse der Mensch sich als ein gefügiges Material in den Händen Gottes erweisen, er müsse des Werkes Gottes empfänglich sein. „Kehret er sich von den Sinnen zur Vernunft (Grund, s. o.), da muss ihm Gott mit Recht helfen; kehret er sich aber aus in die Sinne, so kehret er sich von Gott, und darum kann und soll ihm Gott keine Gnade geben; denn was von dem andern empfahen soll, das muss bei dem andern sein, von dem es empfahet". Das Mass des Empfänglichseins bestimmt das Mass des „Erfülltwerdens mit dem h. Geiste", der Gnade, des Heils. „So viel (so oft) der Mensch sich selbst und allen Dingen ausgehet, also viel gehet Gott mit seinen göttlichen Gnaden ein.... Du sollst ein Ding wissen: wärest du der Bilde der Kreaturen ledig, du möchtest Gott ohne Unterlass (s. o. Grund) haben;

denn er möchte sich nicht enthalten weder in dem Himmel noch in dem Erdreich, er müsste in dich kommen; oder hätte er es geschworen (nicht zu kommen), es müsste sein Wort wandeln und müsste deine Seele zumal erfüllen, wenn er sie ledig fände; aber kehre es wie du willst, dieweil die Kreaturen in dir sind, so musst du Gottes entbehren und eitel bleiben. Nimmst du ihm des deinen ein Kleines, ohne Zweifel so nimmt er dir das Grosse ungemessen, was er ist, ein ungemessenes Theil".

Man sage aber nur nicht, meint T., dass die Empfänglichkeit für das Werk Gottes in dem Menschen nicht mehr, nicht in Allen vorhanden sei. Sie sei der Natur des Menschen noch immer wesentlich; selbst wenn der Mensch „sein inwendiges Gesicht der Seele verkehrt und irre geht", so „hat er doch ein ewiges Locken und Neigen" in ihm, in seinem inwendigen Grunde, zu Gott, „seinem Heil"; es vergehe (s. o.) in der Hölle nicht einmal. „Nein, liebes Kind, nicht verwege (entschlage) dich Gottes, des allerbesten, lautersten Gutes, als eines Dinges, das nicht sein könnte; denn willst du Fleiss haben, so kannst du Gott wohl überkommen und das eitle, lautere Gut, in allen Weisen und Werken, darinnen du bist". Den „gegenwärtigen" Gott könne man „in aller Mannigfaltigkeit, in Weisen und Werken" finden, wenn man nur ein „Einsehen in ihn" habe, und „ein getreuliches, fleissiges Wahrnehmen seiner selbst".

Nicht an der Empfänglichkeit, sofern sie im Vermögen, Können des Menschen ruht, fehlt es, wie man sieht, so wenig als an Gott, dessen Natur es ist, sich zu gemeinsamen, und der es an keinerlei Art von Mitteln und Wegen, die Menschen zu ihm zu rufen, — „an gnadelichen Werken" — fehlen lässt; — es fehlt, wenn es fehlt, meint T., am Wollen des Könnens, das in des Menschen freien Willen gelegt und die Bedingung alles Heilswirkens Gottes im Menschen ist. „Gott begehrt und bedarf nichts auf aller dieser Welt, denn allein eines Dings, das begehrt er also sehr, dass er allen seinen Fleiss daran legt. Das ist das Einige, dass er den edlen Grund, den er in den edlen Geist des Menschen gelegt hat, bereit und blos finde, dass er seines göttlichen Werkes darin bekommen möge. Denn Gott hat ganze volle Gewalt im Him-

mel und auf Erden. Aber daran gebricht ihm allein, dass er seines allerwonniglichsten Werkes an dem Menschen nicht bekommen mag. Nun, was soll der Mensch dazu thun, dass Gott in diesem inniglichen Grund leuchten und wirken möge? Er soll aufstehen, spricht das Wort (Jes. 60, 1). Stehe auf! Diess lautet, als ob der Mensch etwas dazu thun soll". Man kann diese Gedanken Ts. wohl nicht besser ausdrücken als so: das freie menschliche Wollen habe die potenzielle Empfänglichkeit zur wirklichen zu erheben eben durch den mystischen Reinigungsprozess: „so viel du geledigt bist, so empfängst du auch so viel; und so viel minder du geledigt bist, so viel minder bist du empfänglich". Wenn daher die Menschen nicht wollen, so seien sie ebendarum auch nicht empfänglich, und dass sie es nicht seien, das sei ihre Schuld. „Sind sie blind, das sei ihr Schade.... Mancher Mensch spricht: ich habe nicht Gnade. Das ist keine Schuld anders, denn dass du sie nicht recht suchest, aber suchtest du sie recht, kehrtest du dich dazu, da die Gnade hingehört (Inneres) und Gnade fliesst (Christus), du fändest allezeit Gnade und allen Trost.... Kinder, die Ursache, dass man nicht von Gott berührt worden ist, darf man dem ewigen Gott nicht Schuld geben, wie doch oft die Menschen bildlich sprechen: der ewige Gott berührt oder treibet mich nicht, wie den oder jenen Menschen. Diese Rede ist falsch und ist ein Irrsal; denn Gott treibt, rührt und mahnet alle Menschen gleich und will alle Menschen, so viel als es an ihm ist, selig machen; aber sein Berühren, sein Ermahnen und seine Gaben werden ungleich empfangen und genommen. So nun Gott mit seiner Berührung und mit seinen milden Gaben zu vielen Menschen kommt, so findet er die Stätte bekümmert (besetzt und verunreinet) und findet andere Geister; dann muss er nothwendig umkehren und kann also zu uns nicht kommen.... Kinder, das ist die Ursache unsers ewigen Schadens, die Schuld ist unser und nicht Gottes. Wie viel unnütze Musse machen wir uns mit den armen Kreaturen, dass wir unser selbst nicht wahrnehmen und Gottes Gegenwart, und damit thun wir uns unaussprechlichen, ewigen Schaden".

Zuletzt leitet T. freilich auch das Wollen selbst, wenn

es ein energisches ist, von der göttlichen Einwirkung her. „Der Mensch, der allen Gedanken widerstehet, die ihn von Gott vermitteln und Gott allein statt gibt, in ihm zu wohnen, das ist von lebelicher (lebendiger und lebendig machender) göttlicher Kraft, die Gott in ihn giesset, und das Giessen ist sein Einsprechen". Denn „die nächste und die allerhöchste Bereitung, ihn zu empfangen, muss Gott selbt bereiten und wirken in dem Menschen; er muss die Stätte zu sich selbst bereiten und muss sich auch selbst in dem Menschen empfangen". — Dieses Einwirken auf das menschliche Wollen (vorangehende Gnade) findet T. besonders in den innern unablässigen Rufen des Geistes Gottes, die man erst hintennach, wenn man ihnen Gehör gegeben, recht erkenne. „Wie der h. Geist der Menschen Herz neiget, reizt und treibt und jagt ohne Unterlass, davon haben die Menschen wohl ein wahres Befinden, die zu sich selbst gekehret sind in dem wunderbaren Werke Christi.... Ach wie gar lieblich der ewige Gottessohn den Menschen die Thüre des väterlichen Herzens erschliesst und ihnen ohne Unterlass den verborgenen Schatz seiner Herrlichkeit aufthut, davon kann noch mag Niemand vollkommen denken noch reden.... Dieses liebliche Einladen und Nachgehen Gottes sollte billig alle Menschen reizen, dass ihr Herz bereit wäre, ihm nachzufolgen". Ueberhaupt aber in der ganzen Schöpfung und Weltordnung, die darauf angelegt ist, den Willen des Menschen zu Gott zu ziehen, sieht T. dieses Einwirken auf den Willen. „Der himmlische Vater rufet uns mit allem dem was er ist, hat und vermag.... Alles was er gemacht und geschaffen hat im Himmel und auf Erden, mit aller seiner Weisheit und Güte, das hat er alles darum gethan, dass er uns damit wieder rufe und lade in unsern Ursprung". Aber von einer Unwiderstehlichkeit der Macht Gottes auf den menschlichen Willen weiss T. nichts.

Diess gesammte Heilwirken Gottes befasst T., besonders in seinen Predigten, zuweilen unter dem Worte: „Gnade". Nur noch häufiger, besonders in seiner „Nachfolgung", scheidet er, wie die damalige Mystik überhaupt, das Heilwirken Gottes in ein „gnadeliches" Werk im engern Sinne und in ein „göttliches" Werk — nach den beiden Stufen, die wir

bereits kennen. Wir wollen zwei Hauptstellen hierüber anführen. Die eine ist diese: „Gnade ist nichts anderes, denn ein Licht, das Gott schöpfet in ihm selbst, und es giesset in die Seele, und die Seele damit ziehet von Leiblichkeit in Geistlichkeit, und von Zeit in Ewigkeit, von Mannigfaltigkeit in Einigkeit; so dann die Seele erhaben ist über alle Leiblichkeit, über Zeit und über alle Mannigfaltigkeit, dass sie ist ein blosser Geist, der da wohnet in Ewigkeit und sich einiget in das einige Ein, so wird Gnade gewandelt in Gott, dass dann Gott die Seele nicht mehr ziehet nach kreatürlicher Weise, sondern er führet sie mit ihm selber in göttlicher Weise, er führet sie von ihm zu ihm.... Und auf dem Punkte, so ist die Seele gnadenarm". Die andere Stelle lautet: „Dann wirket Gott in seiner Gnade in dem Menschen, so er ihm räth und ihn treibet von Sünden zu der Tugend; und dass er lässet die Sünde und die Tugend wirket, das ist von Gottes Gnaden; und mit der Gnade machet Gott den Menschen genehm und die Gnade jaget den Menschen von allen Dingen, die gebresthaft sind, und treibet den Menschen durch alle Tugenden, also, dass er mit der Gnade erkrieget alle Tugenden häblich (habituell) und wirklich: und da gehet der Mensch in ein vollkommen Leben, in dem er verstehet den allerliebsten Willen Gottes und dem lebet auf das allernächste. Das andere Werk, das Gott wirket in der Seele, das ist wesentlich: und das ist, so der Mensch dazu kommt, dass er alle zufällige Tugend erkrieget, dass er kommet in das Wesen der Tugend, dass Gott in ihm nach wesentlicher Weise alle Tugend wirket, das ist, so der himmlische Vater gebiert seinen Sohn in der Seele, und die Geburt erhebt den Geist über alle geschaffenen Dinge in Gott. Und dann so heisset der Geist gnadenlos, sofern Gnade eine Kreatur ist und der Geist über alle Kreaturen erhaben ist. Und doch bleibet die Gnade in dem Menschen und ordinirt die Kräfte des Menschen, zu warten der Geburt, die Gott gebiert in dem Wesen der Seele. Und was dann Gott wirket, das heisset ein wesentlich Werk und das Werk ist über alle Gnade und über Vernunft in dem Lichte der Glorien. Und da wird Gnade verwandelt in das

Licht der Glorien, und da heisset der Mensch ein vergötteter Mensch".

Das gnadeliche Wirken begreift, was nicht schwer ist zu erkennen, alles Mittelbare und Bildliche in sich, die christlichen Lehr-, Gnad- und Zuchtmittel, wodurch Gott auf den Menschen wirket, und alles Wachsthum des Menschen in guten Erkenntnissen, Tugenden (gnadelicher Stand s. o.) bedingt und gefördert wird, wesswegen T. die Gnade etwas „Kreatürliches" nennt im Gegensatze zu dem unmittelbaren, überbildlichen Wirken Gottes in der Seele Grund. Zwischen beiden setzt er das gleiche Verhältniss, wie wir es später finden werden zwischen Tugenden und wesentlicher Tugend, zwischen Wirken und Schauen: die eine ist die Vorstufe zur andern, „bereitet" zur andern; aber die Errungenschaften der gnadelichen Stufe sind doch zugleich bleibende Momente der göttlichen Stufe, sind in ihr „aufgehoben".

Die konkrete Darstellung, Offenbarung, Mittheilung dieser Gnade verehrt T. in Christus: des gnadelichen Werkes in Christus nach seiner Menschheit, des göttlichen nach seiner Gottheit, so dass in dieser Einen Person und ihrem Heilswerk Möglichkeit und Fähigkeit dem Menschen gegeben ist, die ganze Gnade sich anzueignen, vom Einen zum Andern fortzuschreiten, von der gnadelichen zu der göttlichen Stufe, jetzt „auf den blühenden Baum" seiner Menschheit, besonders „seines würdigen Leidens zu steigen", dann „weiter auf die Höhe seiner hochwürdigen Gottheit", und so „einzugehen und auszugehen" und „volle Weide zu finden". Denn eben darum „ist das ewige Wort in der Zeit geboren worden" und hat sich zu unserer Schwachheit herabgelassen, um uns durch die Menschheit, in der das göttliche Licht an sich, das unsere Augen nicht hätten fassen noch ertragen können, temperirt war, zu sich, zu seiner Gottheit zu erheben. „Die grosse, edle Sonne hat, wie Augustinus sagt, unter sich eine mindere Sonne gemacht, und die beschattet mit ihren Wolken die grosse Sonne, nicht zu einem Bedecken, sondern zu einem Temperiren, dass wir die grosse Sonne sehen können. Die grosse Sonne ist der himmlische Vater, der hat unter sich die niedere Sonne gemacht, das ist das väter-

liche Wort, Gott der Sohn. (!) Wiewohl es ist, dass er ihm an der Gottheit gleich ist, so hat er doch selber sich demüthiglich nach der Menschheit geniedert, nicht sich uns zu verbergen, sondern dass er uns getemperirt würde, dass wir ihn wahrlich sehen möchten".

Als Mensch ist nun Christus Taulern, wie der damaligen Mystik überhaupt, eben der Urtypus des Mystikers, sein Leben ist der Urtypus des mystischen Lebens. Gewiss, das mystische Leben ist nicht bloss eine Nachbildung des Lebens Christi, sondern dieses Leben Christi selbst, man darf es wohl sagen, wird von T. und den Mystikern jener Zeit überhaupt als die vollkommene Verwirklichung und Darstellung dessen aufgefasst, was ihnen ihr mystisches Ideal ist; so ganz tragen sie auf ihn alle die Züge in urbildlicher Weise über, die wir bei ihnen als Züge des Mystikers überhaupt finden werden: das „vollkommene arme Leben" im Verhältniss zu den Dingen dieser Welt und Zeit; die Leidens- und Kreuzes-Signatur, ohne die sie kein irdisches Leben, das aber über diese Zeitlichkeit hinaus will, sich denken können, und in der sie daher Christum ganz besonders und mit einseitiger Vorliebe betrachten als den „Leidenden" und „Verdrückten" und „Gekreuzigten"; die umfassende Liebe zu den Menschen; das Leben nur aus Gott, in Gott und zu Gott. So fasst auch Tauler Christum: so dessen urbildliches Verhalten, „in dem er dem Vater alles gründlich wieder aufgetragen hat in aller Weise und in allem dem, was er von dem Vater empfangen hat, also dass er ihm nicht ein Haar vorhielt noch sich annahm und allein die Glorie seines Vaters suchte"; so dessen Liebe zur Menschheit, welche zur „mitleidenden Traurigkeit" des Heiligen und Reinen über die sündige Welt wurde bis zum freiwilligen Tod für sie, durch welches erleuchtende, erwärmende, reinigende, in seiner einzigen Liebe und Geistesherrlichkeit fast mit magischer Gewalt auf Jeden, der sich ihm hingibt, wirkende Leben, Leiden und Sterben Christus uns nicht bloss unsere wahre Bestimmung zum Bewusstsein gebracht, sondern auch die Kraft, zu diesem erkannten Ziele die Bahn zu wandeln, gegeben, unsere Willenskraft nämlich von den sinnlichen Banden, in denen sie gefangen lag, losgelöst und

in Gott gefreit hat. So fasst T. das gnadeliche Werk Christi; und ganz vorzüglich diess Werk eben als die Darstellung dieser einzigen Persönlichkeit. „Wir haben einen köstlichen Schenken und davon ist auch das Trank kostbar. Denn der Schenke und das Trank sind Eines: und das er ist, das schenket er, und das er schenket, das ist er". Zwar spricht T. auch vielfach von dem „minniglichen, zarten" Blute Christi, ohne welches „kein Mensch genesen mag", von den „h. fünf Wunden" unsers Herrn, „durch deren Uebergusss wir gewaschen, rein gemacht und gesund werden und erlöst von den täglichen Siechtagen und Gebrechen"; von seinem Tod, da „er einen ganzen Frieden und Sühne zwischen den Menschen und dem himmlischen Vater machte". Wie er aber fast überall nur von einem durch die Sünde verursachten alterirten subjektiven Verhältniss des Menschen zu Gott weiss, so gehen auch seine Gedanken über das Werk Christi nur auf die sittliche und religiöse Erneuerung und Vereinigung des Menschen mit Gott. „Durch das Kreuz sollen wir wiedergeboren werden in den hohen Adel, in dem wir in der Ewigkeit waren.... Der himmlische Vater hat uns wider die grossen Hindernisse (der Selbstverblendung, Wollust u. s. w.) grossen Trost und Hülfe gegeben, dass er von Liebe seines göttlichen Herzens gesandt hat seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn J. Christum und sein h. Leben, und dazu seine grosse vollkommene Tugend und sein lauteres edles Bild und Lehre und sein mannigfaltiges, bitteres Leiden und Verschmähung, Elend und Armuth, das er alles uns in ganzer ewiger Liebe und unsers Heiles willen vorgetragen hat, uns allen zu einem Exempel".

Es ist klar, in dieser assimilirenden, gleichmachenden Kraft dieser einzigen Persönlichkeit verehrt T. das hauptsächliche Werk Christi: die Erlösung; wie ihm auch dieses „Gleichwerden" mit Christo (s. u.) eben die Nachfolgung Christi ist. Diese anziehende und heilende Kraft des Erlösers vergleicht er treffend schön mit der Anziehungskraft eines Magnets. „Wie der Agtstein (Magnet) das Eisen nach sich zieht, also zieht J. Christus alle Herzen nach sich, die da von ihm berührt werden; wie das Eisen

von dem Stein mit seiner Kraft berührt wird, so gehet es zu Berg dem Stein nach, wiewohl es seine Natur nicht ist, so rastet es doch nicht in sich selbst, es komme denn über sich in die Höhe. Also alle Gründe, die von diesem Agtstein des ewigen Sohnes Gottes wahrlich und lauter berührt werden, dieselben Menschen behalten weder Liebe noch Freude noch Trost (der Welt); sie gehen allezeit über sich zu Gott auf.... Sintemal Gott gegeben hat, dass Steine und Kräuter grosse Kraft haben, Krankheiten zu vertreiben, welche grosse Kraft glaubt ihr, dass der Sohn Gottes habe, alle Krankheit der Seele zu vertreiben mit seinem Tode und mit seinem h. Bilde"!

Der mystische Reinigungs- und Einungs-Prozess (der „Widerlauf").

Alles Bisherige ist mehr nur Voraussetzung und Unterlage dessen gewesen, was den eigentlichen Mittelpunkt aller Mystik bildet: die Einigung der Seele mit Gott, die durch einen mystischen Prozess vollzogen wird, in welchem Alles, was die Seele von Gott „vermittelt", abfällt.

Denn „sollen wir Gott finden, so müssen wir ihn suchen mit Gleichheit (reiner Fähigkeit, ihn zu fassen); die Ungleichheit macht, dass wir Gott nicht finden". Diess ist der so einfache Grundsatz, den T. an die Spitze des Einungsprozesses stellt. „Ein Gleichniss an der Sonnen. Darnach die Lüfte lauter sind, darnach wirft die Sonne ihren Schein in der Luft.... Was das Licht umgreifen mag, das erleuchtet es, und was des Lichtes empfänglich ist, das empfahet Licht: als der Luft. Der Luft, der ist subtil, und ein Glas, das ist lauter; was aber grob ist und unlauter und dick, das ist des Lichtes nicht empfänglich und darum empfahen sie nicht Licht, als die Erde oder ein Stein oder ein Holz. Also ist es auch um die Seele.... Was das Licht empfahen soll, das muss dem Lichte gleich sein.... Nach der Gleichheit empfahet auch die Seele das Licht". Nun „ist Gott inwendig und ein Geist; entblösset von allen Kreaturen, verflossen in lautere Einfältigkeit, durchglästet mit seinem Licht, das er selber ist, durchbrennet mit der Liebe, die er selber ist; — also müs-

sen auch wir sein, sollen wir Gott finden, eingekehrt von allen äusserlichen Werken, ein blosser Geist, und entblösset von allen Bildern und Formen, und lauter, einfältig und durchglästet mit dem göttlichen Glanz und durchbrennet mit dem Liebesfeuer des h. Geistes; und mit der Gleichheit so finden wir einen blossen Gott".

Noch näher aber modifizirt sich da der „Ausgang" des Menschen in ein „Auslaufen", „sich Verlaufen", in eine Verkehrung der normalen Lebensordnung und des wahren Verhältnisses zu Gott ausgeschlagen, der Heilsweg zugleich als der umgekehrte von jenem: „ein Widerlauf ist von Noth, ein ganzer, männlicher, wahrer Kehr"; und da braucht es Ernst, Arbeit, Selbstüberwindung. „Der Mensch mag nicht fürbass kommen, denn mit einem grossen Gewalt Anthun dem äusseren Menschen und mit einem Abbrechen allen seinen Sinnen in allen Dingen".

Dieser Reinigungsprozess hat nun aber seine Stufen: die Stufe des äusseren; des innern, „vernünftigen", „mittleren"; des „allerinwendigsten" Menschen. „Wenn der Mensch mit aller Uebung den äussersten Menschen in den inwendigen, vernünftigen Menschen zieht, und diese zwei Menschen, das sind die sinnlichen und die vernünftigen Kräfte, sich zumal einmüthig in den allerinwendigsten Menschen auftragen, das ist, in die Verborgenheit des Geistes, worin das wahre göttliche Bild liegt, und sich allzumal in den göttlichen Abgrund erschwinget, in dem er ewiglich in seiner Ungeschaffenheit war; — wenn dann der barmherzige Gott den Menschen also in seiner Lauterkeit und in der Blosheit zugekehrt findet, so neigt sich der göttliche väterliche Abgrund und sinkt in den lautern, zugekehrten Grund und da überformet er den geschaffenen Grund und zieht ihn in die Ungeschaffenheit". In diesen Worten hat T. einen flüchtigen Ueberblick über diese mystischen Stufen und über das Ziel und Ende derselben gegeben. Es fehlt übrigens in seinen Schriften auch nicht an andern Stufen-Bestimmungen. Sie geben sich aber sofort nur als nähere Momente jener erstern. Wenn er z. B. das, „wovon man sich abkehren solle", bestimmt, so nennt er einmal: „alles, das wider Gott ist" (Sünde); dann: „dess Gott nicht eine

Ursache ist" (zeitlich Gut, eheliche Freuden u. dgl.); und endlich: „das nicht wahr, lauter, bloss Gott ist" („geistliche Bilder und Formen, die den Menschen vermitteln" u. s. w.). Das sind die „drei" „Berufungen" und die „dreierlei Menschen", denen wir noch später begegnen werden, oder die allgemeine Laienfrömmigkeit, die aszetische, und endlich die mystische. Aber es ist klar, dass sie doch zugleich nur Stadien des Einen vollen mystischen Prozesses sind, dass das letzte Moment — Abkehr von allem, was nicht lauter und bloss Gott ist, — der letzten Stufe eignet, das zweite vorzugsweise der zweiten, das erste der ersten. Ebenso spricht sich auch T. so aus, als ob der „Widerlauf" gleichsam seine zwei Hälften habe, und zwar sei in der einen der Mensch vorzugsweise wirkend und thätig, in der andern verhalte er sich vorzugsweise leidend, und diese letztere habe jene erstere zu ihrer Bedingung und Voraussetzung. Unter der letztern meint er die eigentlich religiöse Stufe; denn die Vollendung der Religiosität im Menschen ist nach ihm nicht sowohl ein Ergreifen und Wirken als ein Ergriffen und Gewirkt werden, oder vielmehr ein sich Ergreifen lassen, ein „Gottleiden", denn der Mensch, wie er sich auch ausdrückt, durch Gott aus Gott geflossen, könne nur durch Gott wieder zu Gott kommen. Aber auch diese Bestimmungen sind nur wieder nähere Momente jener drei Stufen, deren beiden ersten mehr das wirkende, der letztern das leidende Verhalten des Menschen zukömmt. Uebrigens lässt T. die niedrigen Stufen allerdings in die höhere aufgehen, doch so, dass sie in ihr aufgehoben, verwahrt bleiben (s. u.). —

Der „Ausgang" von den „Kreaturen" und die „Einziehung der Sinne." (Erste Stufe.)

Der „Widerlauf" zu Gott bedingt den „Ausgang" aus der „Geschaffenheit." „Soll Gott eingehen, muss die Kreatur ausgehen.... Ihr wollet Gott und die Kreaturen mit einander haben, das ist unmöglich, Lust Gottes und Lust der Kreaturen; und weintest du Blut, es mag nicht sein.... Gott kann nicht in dir geboren werden, so lange die fremden Geburten — zeitliche, vergängliche und sinnliche Dinge — in dir sind."

In solchen Mahnungen ist T. unerschöpflich, denn der Karakter der Welt, der Aussendinge, der sinnlichen „Diess und Das“ ist ihm Mannigfaltigkeit, daher „Zerspreitung“ als Wirkung, der Karakter Gottes Einheit; dieselben Gegensätze findet er auch (s. S. 66 ff.) im Karakter der Organe des Menschen, die für die Auffassung dieser beiden Welten bestimmt sind: in den Sinnen den Karakter der Mannigfaltigkeit, Bildlichkeit, und im Grund, im Gemüthe den Karakter der Einfalt, Bildlosigkeit. Wer daher „Gott will haben, der muss die Kreaturen lassen, denn die Seele ist also enge (Einheit der Persönlichkeit), dass Gott und die Kreaturen nicht mögen mit einander in ihr sein. So daher die Seele mit Mannigfaltigkeit beladen ist, so mag sie ihres Wesens nicht gebrauchen.“

Doch nicht allein um der Gegensätze willen, die an sich vorhanden sind, mahnt T. zu einem „Ausgang“ von der “Geschaffenheit“, sondern sofern der Mensch bereits in die Dinge ausgelaufen ist, „an ihnen klebt, sie mit Lust besitzt“; sofern er von ihnen (in seiner Vernunft) „verbildet“, (in seinem Willen) „besessen“, überhaupt mit den Kreaturen „verdingt“, „vermackelt“ ist. Er muss daher von diesen „geschaffenen“ Bildern ledig und frei, bildlos und „unbekümmert“ werden. Er muss „ersterben allen ungeordneten Lüsten in Speise, in Trank, in Sehen, in Hören, in Gehen, in Stehen, in Worten und Werken.... Die Weisen, Wirkungen und Einbildungen der Welt, das ist der Welt Trost, Freude, Liebe und Leid in Lieben, in Furcht, in Traurigkeit, in Sorgfalt, alle diese schädlichen Besitzungen muss er abthun, diese Liebe zu den Kreaturen, womit er gefangen ist, sie seien lebendig oder todt, so es Gott nicht ist, und sonderlich menschliche Liebe, die so nahe in der Natur ist, wegen Gleichheit der Menschen.“

Nicht bloss das eigentlich Sündhafte in diesem Verhältnisse straft T. und will er abgethan wissen, sondern auch einen Weltbesitz und Weltgenuss, auch Zustände, die sonst für unschuldigere angesehen werden, ja als der Verschönerung dieses Lebens dienend. Wir kennen das normale Verhältniss zur Welt, das er dem Menschen vorsteckt:

„Nothdurft“ und „Durchgang“ zu Gott. Sein Kanon ist nun: Was der Mensch über die Nothdurft brauche und was ihm kein Durchgang zu Gott sei, das, wenn es auch nicht Sünde sei, vermittle doch die Seele, und wäre es auch nur bohnengross (s. o.); und von dem müsse der Mensch ausgehen. „Er thue recht, als ob er spräche: ich suche, ich meine, ich jage Gott allein nach... und was ihm begegnet, das grüsse er und gesegne Gott und fahre für sich seinen Weg und dringe durch alle Zufälle und schlage sie in Gott.“ Leider aber sei die entgegengesetzte „Weise“ diese „Lust und Genüge der Kreaturen„ jetzt in aller Welt, „wunderlich viel“ unter Weltlichen und unter Geistlichen; „einem Menschen möchte sein Haupt davon umgehen, so viel und so mancherlei ist des Wunders an den Kleidern, an den Speisen, am Gezimmer und Gebäuden, und viel mancherlei, deren man den zehnten Theil nicht bedürfte. Und doch sollte hier in dieser Jammerzeit nichts anders sein denn ein Durchgang zur Ewigkeit, und sollte nichts anders sein, denn dass Leib und Seele bei einander bleiben möchten.“ T. rèchnet unter dieses unordentliche „Auslaufen“ auch die „Gesellschaft und Kurzweil in Worten und Werken, darin Gottes Ehre und Lob nicht ist.“ Besonders zielt er dabei auch auf das Leben in den Klöstern (s. Leben Susos). Und für Alles habe man Entschuldigungen: „das schadet nichts, es ist eine geistliche Liebe, ich meine es nicht in Uebel noch in Argem; ich bin jung; ich muss mich ergötzen und etwas Kurzweil haben.“ Aber T. nennt diese Entschuldigungen in seiner konsequenten Frömmigkeit nur falsche Glossen. „Ach, lieber Gott! wie mag das sein, dass das lautere, wonnigliche, süsse, ewige, geliebte Gut dir nicht lüstet noch schmecket, und dass du an der leidigen, verfinsterten, verderbenden, tödtenden Kreatur Lust und Kurzweil, Freude und Friede finden solltest, die doch eine Zerstörung alles Friedens ist, damit du aus deinem Herzen das lautere, edle Gut vertreibest, das dich geschaffen hat, den lieblichen Geist, der ein Tröster ist und heisst.“ —

Da nun aber der Mensch durch die Sinne ausläuft, als das nächste Organ für die Aussenwelt, so dringt T. eben zugleich auch auf eine Sinnenzucht.

Von der Welt sich, seine Sinne abkehren, heisse zunächst und zugleich auch: die Sinne „nicht auskehren als zur Nothdurft", sie „zuschliessen." Denn „so die Sinne sich über die Nothdurft auskehren, so wird der Mensch zerstreut und mag nicht lauter bleiben, als ob seine Sinne gesammelt wären in Eins; er kann selten auskehren, die Sinne empfahen etwas, das unlauter ist — und so sie wieder heim kommen, so bringen sie das mit ihnen, das das Haus der Seelen unrein macht. Niemand schätze sich so vollkommen und frei, dass er meine, es schade ihm nichts, dass er sich auskehre auf Werke, die nicht Nothdurft seien; ich spreche, es ist wenig Jemand so heilig in der Zeit, dass er also lauter bleibe in dem Auskehr als in dem Einkehr.... Denn die Kreatur ist auswendig, und diese ist unbärhaft (unfruchtbar), Gott aber inwendig, und Gott ist bärhaft. Wer sagt, dass ihm unnothdürftig Auskehr nicht sei Schade, das ist ein Zeichen, dass er nie zu rechter Ledigkeit kam .... Es ist gar klein, das den lautern Augen wehe thut; noch viel kleiner ist das, das den innern Menschen letzet, und man muss sein viel bass hüten, denn der Augen, soll er allwegen lauter bleiben."

Da nun die Kräfte an einander hangen, „so wird, wenn die eine wirket, die andere gehindert und geirret." So viel nun die Sinne „aus bleiben", also viel sind sie „zerstreut in Mannigfaltigkeit ihrer Werke"; und so viel sie mannigfaltig sind, also viel „wird der innere Mensch gehindert, zu verstehen die einfache göttliche Wahrheit, die Gott selber ist." T. sagt daher, der Mensch solle „sinnelos" (wie „erkenntnisslos", „liebelos" s. u.) werden.

Nicht bloss sei von Noth, fährt er fort, die Sinne nicht auskehren, sondern sie „einziehen", sie „unter dem Band der Bescheidenheit (ratio) halten", denn das Sinnenleben an sich sei der Religiosität unempfänglich. Ihr Wesen sei Veränderlichkeit, der äussern Welt korrespondirend, aber entgegengesetzt dem einigen und ewigen Wesen Gottes: „sie sind unstät und wandelbar, hinfliessend mit der Zeit, ein hinfliessendes Wasser." Sie sind „darum nicht empfänglich göttlicher Wahrheit und der besten Gaben Gottes, denn sie haben Gleichheit mit der Zeit, göttliche Gaben aber bleiben

ewiglich"; darum „begabet" sie auch Gott nicht mit seinen besten Gaben. „Wie ein Herr nicht gerne seine Herrschaft und sein Gut einem Buben empfiehlt, der sein nicht gepflegen mag und beschirmen, also thut auch Gott den Sinnen, weil sie Buben sind, und verspielen alles, das man ihnen gibt und behalten nichts Gutes." Daher solle man auch „keinem äusserlichen Menschen keines vollkommenen Guts noch vollkommener Gabe getrauen", und „ob ihm Gott gern sein bestes Gut gäbe, er entmag (vermag nicht); denn er findet keine Statt in ihnen.... Er wäre ein Thor, der sich annähme, zu bauen auf ein hinfliessend Wasser."

Eingezogen aber in den innern Menschen werde das Sinnenleben diesen nicht bloss nicht hindern, sondern ihm helfen und durch ihn empfahen, „denn wo Zwei eine Gabe sollen empfahen, da muss allwegen das Kränkeste bei dem Besten sein, was dann dem Mindsten gebrichet, das muss von dem Besten erfüllet werden. Nun ist die Seele und Leib eine Person, davon haben sie ein Wirken, und die Seele mag nicht gewirken, es sei denn, dass die Sinne dabei seien; und darum so mag die Seele nicht empfahen göttliche Gaben, es sei denn, dass sie ungehindert sei von den Sinnen. Und dann ist sie ungehindert, so die Sinne zumal eingezogen sind und alles sinnlichen Werkes ledig; und dann so mag die Seele die nächste Wahrheit empfahen, und was sie dann empfahet, das theilet sie mit den Sinnen, und also mögen die Sinne nicht empfahen nach ausbleibender sinnlicher Weise göttliche Wahrheit, sondern nach eingezogener Weise in den innern Menschen, und da inne wird Wahrheit empfangen und bricht aus in die Sinne und zwinget sie zu folgen der Wahrheit."

Der „Ausgang" von „dem eigenen Ich« und »die Ordinirung« der Kräfte und die »Uebung" der ordinirten Kräfte (Zweite Stufe).

Nicht bloss Abkehr von der äussern Welt und Einziehung der Sinne verlangt T., sondern auch einen Ausgang des Menschen von ihm selbst, von der Liebe seiner selbst — „das andere Gefängniss" in dem „etliche Menschen sich befinden, wenn sie von dem ersten Gefängniss, von Liebe der Kreaturen

und der auswendigen Dinge erlöset werden." Dieses „sich selbst besitzen wollen in allen Dingen" sei es auch, was die Aussenwelt uns zu einem Fallstrick mache. „Die Dinge, damit du umgehest in der Zeit, hindern dich desswegen, dass du mit ihnen verbildet bist mit Eigenschaft (sucht); wärest du der Bilder und der Eigenschaft ledig und frei und unbekümmert, wisse in der Wahrheit und hättest du ein ganzes Königreich, es schadete dir ganz nichts."

In dieser Art dringt T. bis zur Wurzel, „die in dem Grunde verborgen liegt." Wir sollen verläugnen „alle Eigenschaft Willens, Begehrens und Wirkens." Es „muss ja ein jeglicher Mensch sterben, soll ihm anders recht geschehen. Wie wollen wir nun diesen Menschen nennen oder heissen? Er ist oder heisst eigener Wille oder Eigenschaft." Denn „so lange dieser eigene Wille und diese eigene Weise in uns bleibt, und darin wahrlich nicht erstirbt, so ersprosset er sich durch alle Kräfte des inwendigen und des auswendigen Menschen, bis er alles verderbt, darin Christus pflanzen sollte. Wie viele Menschen, die in ihrem geistlichen Leben so gross erschienen sind, und mit denen Gott so grosse Dinge angefangen hat, verdarben darin, dass sie der Wahrheit nicht lauter wahrgenommen, sondern sich selbst besessen haben, inwendig und auswendig, in Geist und in Natur? ... Das Weizenkorn muss sterben, soll es anders seine Frucht bringen; also müssen auch alle Dinge innerlich in uns ersterben; ... also musst du auch deinem eigenen Willen zu Grunde sterben." Dieses Sterben und sich Gott zu Grunde lassen, meint T., wäre besser, „denn ob der Mensch alle seine Kleider vom Leib nähme und sie durch Gott armen Menschen gäbe, ja vielmehr, als wenn er Steine und Dornen ässe, so es anders die Natur erleiden möchte ... Liebes Kind, löse darum dein Gemüth von allen Enden, wo es zum Pfande steht; ... denn alle Dinge sind ein Abgott, dess Gott nicht ein Ende ist."

Diese eigenhaftige Weise, sagt T., „sucht das Ihre an Gott und an allen Kreaturen und verirret alle Kräfte" (s. o.). Darum bekämpft er sie auch nach allen diesen Richtungen. In ihrer Richtung auf das Wissen als Verirrung der vernünfti-

gen Kraft, z. B. als Wissens- und Erkenntniss- (nicht Wahrheits-) Lust. Da „fallen die Menschen auf ihr eigenes, natürliches Licht und bleiben also darin; denn darin ist so grosser unübertrefflicher Lusten in der natürlichen Vernunft, dass aller Lusten, den die ganze Welt hat, nichts ist gegen diesen, der in dem natürlichen Licht verborgen ist, und diess natürliche Licht haben die Heiden be- (er) kannt und lieb gehabt, aber sie sind darin geblieben und nicht fürbass gekommen, also dass sie dadurch in ewiger Finsterniss bleiben müssen." Oder sei es nicht eigensüchtiger Wissens-Lust, so sei es Wissens-Hochmuth. Da „lassen sich viele Menschen auf ihre Vernunft und gloriren darin. Und alles, was in dem Geiste sollte geboren werden, das verderben sie damit, dass sie in der Vernunft gloriren, es sei Lehre, es sei Wahrheit oder welcherlei es sei, dass sie das verstehen und davon reden können und damit etwas scheinen und erhöhet werden, und es weder zu Leben noch zu Werken bringen." Von dieser Verirrung der Vernunft — es geht auf die Scholastiker und „freien Geister" (s. u.) — warnt T., als wodurch die an sich edle Vernunft „verblindet" werde; ja er bezeichnet sie als gefährlicher noch, denn den leiblichen Lusten, und beruft sich hiefür auf den Fall Luzifers.

Eine zweite eigenhaftige Weise, die er zu bekämpfen hat, findet T. in dem Praktischen, in der „Werklichkeit", und in dem unsittlichen „Schein-Leben vor der Welt." Auch auf diese „Weise" eine ebenso verkehrte und auch ebenso verbreitete und mächtige, wie die Weltlust, wie den Wissenshochmuth, hat er die Wucht seines Geistes und Wortes fallen lassen. Was er unter dieser Schein-Sittlichkeit versteht, darüber wollen wir ihn nun selbst wieder reden lassen; denn er thut diess in einer Art, die karakteristisch ist für seine Zeit, wie für ihn selbst. „Die Menschen geben ihr Almosen oder thun grosse Werke oder Dienste der Liebe oder geben Jemand grosse Gaben. So es ein anderer Mensch nicht weiss und Gott allein weiss, und du darin nicht Frieden (Selbstgenüge) hast, so ist darin ein verborgenes Lob, dass die Gabe und der Dienst unermesslich ist. Aber so eignen die Menschen ihr Almosen, und wollen, dass es die Leute wissen und machen Fenster und Al-

täre in die Kirchen und zeichnen sie mit Schilden, und wollen, dass es alle Menschen wissen, damit haben sie ihren Lohn genommen. Nun entschuldigen sie sich und meinen, dass man für sie bitten soll. Ihnen wäre ein lauteres Almosen nützer, das sie zumal in den Schooss Gottes ihm allein verbärgen, denn ob sie eine grosse Kirche mit Wissen aller Menschen machten, und sie alle für sie beteten. Denn Gott wird das wohl ersetzen, was alle Menschen beten möchten, liessen sie ihm ihre guten Werke und vertraueten ihm. Das Almosen bittet selber mehr aus einer lautern, gelassenen Meinung, denn alle Menschen mit Wissen beten möchten... O was ist dieser pharisäischen Reise auf Erdreich, dass die Menschen gemeiniglich auswendige Dinge in Worten und in Werken meinen, was da einen geistlichen Schein hat, und meinen doch mehr auswendige Dinge, Gut und Ehre und Vortheil und angesehen und geachtet zu sein und Gunst und Lust! Nun, alle Werke, die der Mensch thut, die mehr zum Schein dienen, oder dass man gesehen und geachtet oder für gross gehalten werde, aller dieser Werke nimmt sich Gott nicht an, wie gross oder wie hoch sie sind oder scheinen. Wer des Werks eine Ursache ist, da die Geburt gebiert, dessen ist die Geburt und nicht eines andern." Das sei „der äussere Pharisäismus." T. kennt aber auch noch eine „innerliche pharisäische Weise." Er nennt sie, wie wir gesehen haben, „die Werklichkeit" (Werkheiligkeit), deren eigenschaftlichen Grund und Selbstbetrug der Mann der Herzensfrömmigkeit ohne Schonung enthüllt. „Es gibt Menschen, die lassen sich bedünken, wie sie gar wohl mit Gott daran seien, aber so man ihr Werk recht ansieht, lieben sie sich und meinen sich selbst in dem Grunde, es sei Gebet oder was es sei, und das merken sie nicht, und diese Menschen thun viele grosse scheinende Werke und gehen um ihren Ablass und beten, und klopfen an ihr Herz und sehen die schönen Bilder an und knien und laufen hin und her in der Stadt, dessen alles nimmt sich Gott nicht an." Er nennt diese Werke „Kreatürliche"; er spricht auch von „einer sinnlichen Uebung der Tugenden." „Dass ich viel spreche: Herr! Herr!, viel bete, viel lese, viel schöner Worte habe, viel verstände, gut scheine... so hoch sänge,

bis es an den Himmel langte,... nein, nein, es gehört anders dazu. Betrügst du dich, der Schaden sei dein, nicht mein!... Es ist Gott nicht um die Werke, so er des Herzens und der Liebe beraubt ist. Was soll ihm die Spreu, so ein Anderer das Korn hat!" Er jammert über die Macht dieser pharisäischen Richtung in seinem Zeitalter. „Des Verirrens und Anklebens ist so viel, nun hie, nun dort, dass es ganz überhand genommen hat; und ist alles unsere Angenommenheit, Auswirkung, Aufsätze und Gutdünklichkeit, und Niemand will sich mehr dem h. Geist lassen und Jedermann schafft das Seine". Und an einem andern Orte sagt er: „Ich verstehe mich gar wohl, dass diess falsche Scheinen und Weise nun alles der gemeine Lauf aller geistlichen Menschen ist."

Endlich auch in einer falschen Lust an den Gaben Gottes findet T. eine verdeckte Eigensüchtigkeit. „Viele Menschen zieht die Lust mehr denn die göttliche Liebe und nehmen die Lust für Gott, und was sie wähnen, dass Gott sei, das ist ihre Lust. Denn verginge ihre Lust, so verginge auch ihr Fleiss". Das sei nichts anderes denn Selbstsucht; „denn die Untugend steckt so tief und so verborgen in dem thierischen Grunde des Menschen, dass sie allezeit etwas Gegenwurf (Objekt) haben will, worin sie das Ihre sucht, es sei in Worten oder in Werken; dazu sucht sie das Ihre in Gott selbst und in seinen edlen Ausflüssen so verborgen, dass es ein grosses Wunder ist, und kann es ihr nicht mehr werden, so sucht sie Trost an Gott und am Empfinden seiner und begehrt das Himmelreich" (s. unten die „falschen Gründe").

So tief schneidet T. mit seinem Messer ein, so ganz enthüllt er die Schäden, auch die verborgensten. Was Alles aus einem solchen „selbstbesessenen" Grunde kommt, nennt er „wurmmässig". „Die Aepfel, dieweil sie da liegen, sind also schön geschaffen, wie die guten, ehe man sie anrührt, aufhebt und behandelt". Also „mag alles wurmstichig werden (und ist alles wurmstichig, da der Grund nicht lauter ist), es sei wirkendes oder schauendes Leben, oder Jubiliren oder Kontempliren, oder ob man bis in den dritten Himmel entzückt würde,

dergleichen grosse Prophezeiungen und grosse Zeichen thun, die Siechen gesund machen und Unterscheid der Geister und verborgene, künftige Dinge erkennen". Es komme Alles auf den Grund an. „Die Dinge werden in euch geprüfet recht wie der, der einen Zweig pflanzet auf einen Stock, und nach dem Zweige wird alle Frucht, die der Stock tragen wird, und nicht nach seiner Art". Also werden „alle äusserlichen, fremden Geburten", also wird „alle Frucht nach dem Zweige geprüft". Was aber „der Vater nicht gepflanzet, das wird ausgeworfen und verdirbt".

Nicht bloss ohne allen sittlich religiösen Werth sei all diess Beten, Fasten, Studiren u. dgl. aus eigenem Willen und Eigensüchtigkeit; es halte uns auch auf, „dass wir nicht bloss und lauter in uns selbst kommen mögen, in den inwendigen Grund unserer Seele". Nichts sei daher nothwendiger für den Menschen, als „stete Unterscheidung, was Natur und was Gott sei", Der Mensch „solle grossen Fleiss haben, sich selbst zu erkennen, worauf sein Grund gehe, seine Meinung, seine Liebe und sein Fleiss, ob Unkraut darunter gewachsen sei". Er müsse sich stets üben; nicht allein „die groben" Haare, sondern auch „die Schoosshaare" abschneiden. T. stellt geradezu in der Alternative, wo man nicht wisse, welches das Beste sei: Thun oder Lassen als Kanon auf: „das ist das sicherste, was der Natur am allerwiderzähmesten ist und dazu sie allermeist geneigt ist, in dem seid ihr am allermeist unsicher".

Es ist jedoch, das müssen wir stets festhalten, nicht die Uebung, die Anwendung der Kräfte an sich, die T. bekämpft, sondern ihr Gebrauch aus einem falschen, selbst besessenen Grunde heraus. Etwas anderes sei es um die Uebung, Entfaltung, Anwendung derselben, so sie recht „ordinirt" seien. „Ihr sollt nicht wähnen, ruft er in einer Predigt, wahrscheinlich zu Köln gehalten, den Nonnen zu, dass ihr des h. Geistes also werden sollt, dass euch eure auswendigen guten Werke des h. Geistes hindern, wie Werke des Gehorsams, der Liebe u. dgl. Nein, es ist nicht also, dass man alle Dinge fahren lassen muss und seiner also warten. Ein Mensch, der Gott gerne liebet und dienet, der soll alle Dinge aus Liebe

thun, Gott zu Lob, in rechter Ordnung; die Dinge, die auf ihn fallen, wie es ihm Gott füget, in Liebe und in sanftmüthiger Güte und in friedlicher Gelassenheit, dir und deinem Nächsten in Frieden zu bleiben. Die Werke hindern dich nicht (s. S. 105 von den Dingen), sondern deine Unordnung in deinen Werken hindert dich, die lege ab und meine Gott lauterlich in allen deinen Werken". So sich z. B. „die wirkende Vernunft vernünftiglich übet in der Kreatur in einer Ordnung und Wiedereintragung der Kreatur in ihren Ursprung oder sich selber austragend zu göttlicher Ehre und zu göttlichem Lob", — das Wirken sei ein „ordinirtes".

Unter diesen „Tugenden", „tugendlichen Werken" — dieser Uebung der ordinirten Kräfte, versteht T. bald Tugenden im allgemein sittlichen Sinne, bald — und diess noch häufiger — die aszetischen der Keuschheit, Armuth, des Gehorsams; oder Fasten, Wachen, Beten, Lesen, Knieen, Singen, und „was dieser tugendlichen Uebungen mehr".

Diese Uebungen, recht „ordinirt", haben ihm nun nicht bloss ihren Ort im Reinigungsprozess — und zwar gerade in diesem Stadium; sondern auch ihre Nothwendigkeit. Einmal als positive Bekämpfung aller Untugenden. „Um die Gebresten (von Adams Fall) zu zerstören, muss der Mensch an jegliche Statt der Gebresten eine Tugend setzen", „Untugend mit Tugend überwinden", „ausrotten"; darum „muss man sich allezeit an Tugend üben, will man Gebresten ledig sein". Dann als Bewahrung vor dem Bösen; denn „indem dass der Mensch ledig ist oder müssig an Tugenden, so hat die Untugend Gewalt an ihm". In diesen Uebungen soll daher der Mensch „gefangen und aufenthalten werden vor fremden, ungeschickten, ungöttlichen Dingen, dass er dadurch gerichtet werde in Gott und göttliche Dinge, dass er sich selber nicht böse Stätte gebe zu keiner Ungleichheit, dass er damit geübt werde und sich selber nicht entlaufe in fremden Dingen, auf dass, wenn Gott ihn haben will, er ihn bereit finde". Denn dazu „sei alles (aszetische) Wirken erfunden und erdacht"; dazu sei es „von Ordnung wegen dem Menschen gesetzt", besonders für noch „ungeübte (sinnlich-) starke, jüngere", „anhebende" Menschen; die

sollen sich „grösslich und sehr üben mit mancher guten Weise und viel guten Werken inwendig und auswendig“; denn „die bedürfen es noch“. Endlich verlangt T. diese Uebungen als Vorschule und Bereitung für das rein innere Werk. Was daher den Menschen „allermeist reizen mag, wozu er allermeist Liebe und Gnade und Andacht hat, das solle er vor sich nehmen: das Leben und Leiden unsers Herrn, oder dann andere sonderliche gute Uebung“.

Man solle sich aber „auswirken an Tugenden“, sagt er (s. S. 18); dann erst möge die dritte Stufe anheben. Den Uebergang von der zweiten zu dieser dritten Stufe im Menschen zeichnet er am deutlichsten in den folgenden Worten: „Sind die Menschen mit einer guten Begehrung durch alle Tugend mit Leben gegangen, so überdringen sie alle Tugend. Gleichwie von vielen Kohlen (einzelnen Tugenden, Uebungen) ein grosses Feuer wird, und dann eine lichte Flamme über die Kohlen in die Höhe ausschlägt, also soll der Mensch von allen Gedanken, Einbildungen und Wirkungen seiner niedersten und obersten Kräfte auf eine übertreffende Weise sein Gemüth durchdringen lassen, welche hoch fährt über alles sein Vermögen und Wirken seiner selbst und aller Kreaturen in die edle Höhe der überwesentlichen Gottheit.“

Die »Inwendigkeit« und die »Armuth« des Geistes; die »Leidentlichkeit«. (Die dritte Stufe: der »nächste Stand, Gott zu empfangen«.)

Auf der dritten Stufe soll der Mystiker in sich einkehren, „von der auswendigen Mannigfaltigkeit der Uebungen sich einsammeln“, in dieser Einkehr aller thätigen Uebung auch der höheren (mittleren) Kräfte im Heilswerke sich entäussern; gleichsam wie weiblich empfangend sich verhalten zu der männlich befruchtenden Thätigkeit des göttlichen Prinzips, damit die göttliche Geburt im Grund der Seele werde, die mystische Union mit Gott.

Diess die Uebersicht dieses Stadiums, das mit der „Inwendigkeit“ anhebt. Wie nämlich die Sinne, die „sinnlichen Kräfte“, auf der ersten Heilsstufe „eingezogen“ werden mussten aus ihrem äusserlichen Zerspreitetsein und ihrem In-der-

Welt-sich-verlaufen-haben in die höheren, so müssen nun die obern Kräfte, nachdem sie „ordinirt“ wurden und sich „ausgeübt“ haben, „gesammelt werden in Eins“, eingezogen werden in den allerinnersten Menschen (den Grund), so dass der Mensch „ganz innen“ sei, „einfältig“, — „in einer fleissigen Hut alles dess, was in ihn fallen mag, es sei geistlich oder leiblich, dass das also empfangen werde, dass es den Geist nicht mittle“. Diess nennt T. die „Sammlung“, die „Einkehr“, die „Einigkeit“, die „Innigkeit“, die „Inwendigkeit“.

In dieser Sammlung, Einkehr in seinen Grund, seine Wurzeln, in diesem „Ein“ aller seiner Kräfte sei, sagt er, der Mensch allein des Höchsten empfänglich, finde er Gott allein. So lange die Seele mit den einzelnen Kräften wirke, sei sie „auswendig ausgebreitet mit den Kräften, und eine jegliche Kraft zerstreut in ihr Werk, und unvollkommen und unfähig, inwendig zu wirken“; und nicht bloss jede einzelne Kraft der Seele sei es, sondern auch sie selbst, die Seele, die also gebunden zu den Kräften sei, dass sie „mit ihnen hinfliesse, wo sie hinfliessen“, denn sonst „möchten die Kräfte mit ihr nicht wirken“. Auch hindere die eine Kraft die andere in ihren Werken, „weil wir uns kehren müssen von einem auf das andere“, und daher unser Wissen und Wirken „nicht an uns in Einem mag sein ohne Hinderniss des Andern“, wie „in den Seligen, die ein Bild sehen und in dem Bild erkennen sie alle Dinge“; oder wie Gott selber, „der in sich siehet und in sich alle Dinge erkennet“, und es „nicht bedarf sich zu kehren von sich auf das andere, wie wir thun müssen“. Wenn wir daher freilich „in diesem Leben allezeit einen Spiegel vor uns legeten, in dem wir in einem Blick alle Dinge sähen und erkenneten in einem Bilde, so wäre unser Wirken noch Wissen kein Hinderniss“. Da nun aber diess alles nicht sei, so müsse die Seele, wolle sie kräftiglich wirken inwendig, „wieder heimrufen alle ihre Kräfte und Sinne von allen zerbreiteten Dingen in ein inwendiges Wirken“. Denn „alle Kräfte der Seele und ihre Werke, das alles sind Menge; Gedächtniss, Verständniss und der Wille, diess alles vermannigfaltiget dich“. In dem „Ein“ dagegen sei der Mensch auf der Höhe seiner innern Fähigkeit. „So ein Schütze ein Ziel will

treffen, so thut er ein Auge zu, dass das andere desto genauer sehe; also der ein Ding tief will merken, der thut alle seine Sinne (Kräfte) dazu und zwinget sie dazu auf Eins, in die Seele, wovon sie ausgeflossen sind". T. erinnert dabei gar sinnig an Archimedes. „Ein heidnischer Meister war gekehret auf eine Kunst, das war eine Rechnung. Er hatte alle seine Kräfte dazu gekehrt und sass ohne Essen und zählte und suchte die Kunst. Da kam Einer und zückte ein Schwert, und er wusste nicht, dass es der Meister war und sprach: sage, wie heissest du oder ich tödte dich. Der Meister war sehr eingezogen, dass er den Feind weder sah noch hörte, noch konnte er sich so viel äussern, dass er sprechen mochte: ich heisse also. Und da der Feind lange und viel gerufen und er nicht sprach, da schlug er ihm den Hals ab. Das war um eine natürliche Kunst zu gewinnen. Wie vielmehr sollten wir uns entziehen von allen Dingen und alle unsere Kräfte sammeln, zu schauen und zu erkennen die ewige, unmässige Wahrheit"! — In dieser Einziehung der Kräfte in den Grund der Seele (und durch ihn in den Grund Gottes) werden diese aber nicht negirt, sondern „aufgehoben", gerade wie die Sinne, als sie in die obern Kräfte eingezogen wurden: sie werden potenzirt. „Hier sind drei Dinge, das eine klebet an der Natur im Fleische, als die leiblichen Sinne und Sinnlichkeit. Das andere ist die Vernunft. Das dritte eine lautere, blosse Substanz der Seele. Diese alle sind ungleich und empfinden auch ungleich, jegliches nach seinem Wesen. Der Schein der Sonne ist gar einfältig an sich selber, aber derselbe Schein wird gar ungleich in dem Glase empfangen, das eine Glas ist schwarz, das andere gelb, das dritte weiss. Bei dem schwarzen Glase mag man die Sinnlichkeit, bei dem gelben die Vernunft, und bei dem weissen den blossen lautern Geist verstehen. Wenn nun die Sinnlichkeit in die Vernunft, und die Vernunft in den Geist einzieht, so wird das schwarze gelb und das gelbe weiss und wird eine lautere Einfältigkeit, wo diess Licht allein leuchtet und anders Niemand; und wird diess Licht in der Wahrheit recht empfangen, so fallen alle Bilde, Formen und Gleichnisse ab und es (das Licht) weist allein die Geburt in der Wahrheit.... Die Sinne nehmen von den natürlichen

Dingen die Bilde, und doch viel edler in den Sinnen, denn die Dinge von sich selber sind. Das schwarze Glas bedeutet die Sinne, die Vernunft kommt hinüber und löset und scheidet die Bilde von ihrer Sinnlichkeit und machet sie vernünftig. Da wird das alles gelb. Aber so die Vernunft sich selbst entwird nnd sich in den lautern blossen Geist verwandelt, da wird es weiss, da leuchtet dieser Stern (die Stelle ist aus einer Predigt über den Stern der Weisen) allein".

Aber nicht bloss, sofern der Mensch darin allein die volle Kraft der Empfänglichkeit habe, sei ihm dieses „Ein" von Noth, sondern auch „weil Gott allein in dem Ein sein allervollkommenstes Werk wirken kann". „Wer allereinigest ist, der ist Gottes allerempfänglichst; denn so der Himmel allereinfältigest ist, so mag die Sonne ihren Schein allerbest auswerfen in die Luft; also ist es auch, so die Seele allereinfältigest ist.... Denn das Licht ist einfältig, also will es auch einfältigen Grund haben, dass es in ihm seinen Schein auswerfe".

Daher sagt T.: hier „werde der Glaube empfangen" und „nicht von den Sinnen" (= Kräften). „Das Gehör höret die Weise des Glaubens; die Vernunft (der innerste Mensch) empfahet das Leben des Glaubens". „Die zumal in den Sinnen bleiben, die haben nicht Glaubens; sie mögen wohl sprechen: ich glaube, als einer spricht: ich habe hundert Pfund Pfenninge, und doch nicht einen Pfenning hat". In dieser Inwendigkeit sei der Mensch „der besten Gaben Gottes", „des Werkes Gottes empfänglich". Wer sich dagegen „an dem Innerlichen versäumet, der versäumet sich auch an den besten Gaben, die Gott geben mag; denn der innere Mensch hat etwas Gleichheit mit Gott (s. S. 68); und allein in dem Grunde inwendig über allen Werken wird Christus geboren". Daher das stete Rufen Ts.: einzugehen in „diess inwendige Haus"!

Wir haben nun einen Schritt weiter zu gehen. Nicht bloss sollen die höheren Kräfte als solche, es soll auch ihr Wirken eingezogen werden. Wie der Mensch auf der ersten Stufe sich des sinnlichen Thuns (Weltlust, Weltbilder), auf der zweiten alles eigensüchtig-geistigen Thuns zu entäussern hatte, so hat er, auf diesen Standpunkt angelangt,

nun auch alles eigenen sittlich-religiösen Thuns in Vorstellungen, Reflexionen, Uebungen sich zu entäussern. Diess ist Ts. und aller damaligen Mystiker Ansicht. Aber erst nur auf diesem Standpunkt, das heisst: erst wenn man durch die früheren Stufen hindurchgegangen sei und sich „ausgeübt habe", wesswegen T. mit Vorsicht sagt: „diese Rede gehört allein guten und vollkommenen Menschen zu, nicht natürlichen und ungeübten". Auf dieser (dritten) Stufe aber angelangt habe der Mensch „sich müssig zu halten", rein „auf der Warte der göttlichen Geburt zu stehen", und „kein Mitwirken mehr, damit er erwerbe oder verdiene, dass diese Geburt in ihm geschehe".

In den in der mystischen Sprache jener Zeit überhaupt gangbaren Ausdrücken: Armuth (Matth. 5, 3), Ledigkeit, Schweigen, Leidentlichkeit, Entwerden hat T. seine ausführlichen Gedanken hierüber niedergelegt.

Unter der Armuth versteht er zunächst „die inwendige Armuth, die das Wesen der rechten wahren Armuth ist", zu der „Alle berufen sind, die Gottesfreunde wahrlich sein wollen"; die andere nennt er „die auswendige nach dem Zufall, die nicht alle Menschen haben sollen", wie auch „nicht alle dazu berufen sind" (s. u.). Diese „inwendige" Armuth fasst er — nach der intellektuellen Seite — als Entäusserung alles eigenen religiösen Vorstellens aus den frühern Zuständen her, das nur die Gleichheit Gottes vermittele. „Wir haben hie eine Frage: ob der Mensch die (göttliche) Geburt finden möge in etlichen Werken, die zwar göttlich und doch von aussen eingetragen sind durch die Sinne (Kräfte) als etliche Bilde von Gott, wie dass Gott gut ist, weise und barmherzig und was dessen ist, das die Vernunft in sich begreifen mag und doch göttlich ist in der Wahrheit; ob man in diesen allen diese Geburt finden möge in der Wahrheit"? Nein, „wiewohl es gut und göttlich ist"; denn „es ist darein getragen von Aussen durch die Sinne, es muss allein von Innen auf-, von Gott herausquellen". So wenig hält T. für „die nächste Empfänglichkeit Gottes" jede Art religiös-moralischer Reflexion, als: „ein Einbilden und ein Gedenken an Gott", so dass man „sich ein Bild in seiner Vernunft und in seinen Gedanken

schöpft und sich daran übt: also gedenkend: Gott ist weise, allmächtig, ewig, und was man also erdenken mag von Gott.. Der andächtige Mensch soll die Bilde (der zweiten Stufe) bald fallen lassen und soll dadurch begierlich aufdringen mit Flammen der Liebe Gottes durch den mittleren Menschen in den allerinwendigsten Menschen; denn derselbe inwendige Mensch hat kein Werk und dasselbe Werk ist allein Gottes in ihm". Sich in seiner zuweilen etwas paradoxen Weise ausdrückend sagt T., des Menschen Wissen solle zu „einem lauteren Unwissen" werden, in „eine Finsterniss sich setzen", d. h. die Vernunft solle alle Bilde der Kreatur, die sie je in sich gezogen, von allen erschaffenen Dingen nicht bloss, sondern auch von Gott „abhauen", der Mensch solle im höchsten Sinne (d. h. nicht bloss in sinnlicher Beziehung) entbildet, bildlos, kennlos werden — reine Potenz göttlicher Erleuchtung, einer Erkenntniss, die nicht bloss Gott zum Gegenstand habe, sondern auch unmittelbar von Gott gewirkt sei, „in der Gott sich selbst weiss". „Soll die (göttliche) Geburt eigentlich und lauter in dir leuchten, so muss alles dein Wirken liegen, und auch die Kräfte müssen dem Seinen dienen, nicht dem Deinen.... Wenn du deines Wissens ausgehest, so gehet Gott wahrlich und williglich ein mit seinem Wissen und leuchtet da klärlicher. Wo sich Gott also wissen soll, da mag dein Wissen nicht bestehen noch dazu dienen. Du sollst nicht wähnen, dass deine Vernunft dazu wachsen oder kommen möge, dass du Gott erkennen mögest; soll Gott in dir göttlich leuchten, so fördert dein natürlich Licht nichts dazu, sondern es muss zu einem lautern Nichts werden". Dieses Nichts, dieses Unwissen, diese Finsterniss ist aber unserm T., noch einmal sei es gesagt, nicht ein reines Nichts, sondern — unverkümmerte, reine Potenz des Göttlichen, „eine mögliche (potenzielle) Empfänglichkeit, in der du vollbracht werden sollst"; und wenn sie in ihrer Reinheit erhalten wird, „ruhet sie nimmer, sie werde denn erfüllet mit vollem Wesen". „Recht wie die Materie nimmer ruhet, sie werde denn erfüllet mit allen Formen, die ihr möglich sind, also ruhet die Vernunft nimmer, ihr werde denn, was ihr möglich ist".

Wie eine Armuth des Geistes (religiösen Wissens), ebenso kennt T. auch eine Armuth des (religiösen) Wollens und Thuns in Bezug auf Gott. Der Mensch soll in religiöser Beziehung auch seines eigenen Willens (nicht: eigensüchtigen Willens, der schon auf der früheren Stufe abgethan wurde) ganz ausgehen. „Sässe Gott in des Menschen Willen und in seinem Wunsch, dass er aller seiner Gebrechen ledig werden und alle Tugend und Vollkommenheit gewinnen möchte, das schiene eine Thorheit, wenn ich das nicht wollte oder nähme. Aber wenn ich mich dessen bedenke, ob ich den Willen und Wunsch haben möchte, so wollte ich sprechen: Nein, Herr, nicht meine Gnade oder Gabe oder Wille, sondern wie du willst, also nehme ich es, oder wäre es nicht dein Wille, so will ich es entbehren und darben in deinem Willen. Also im Mangeln und Entbehren in rechter Gelassenheit nimmt man mehr und hat man mehr denn man nähme und hätte in eigenem Willen, es sei Gott oder Kreatur". Der Wille, sagt T., müsse „willenlos" werden wie der Geist erkenntnisslos, wie die Sinne sinnelos. Aehnlich spricht er auch von einem „Entthun" das von Noth sei, nicht aber ein Thun; es müsse nämlich der Mensch auch arm werden alles eigenen religiösen Thuns, aller eigenen Gerechtigkeit, aller eigenen Weisen. T. gibt eine Analogie. „Soll mein Auge empfahen Bilde an der Wand oder was es sehen soll, so muss es in sich selbst blos sein aller Bilder, denn hat es ein einiges Bild in sich, so könnte das Auge nicht sehen, oder hat das Ohr ein Getön, so kann es nicht hören. Welches Ding empfahen soll, das muss eitel ledig sein.... Es muss gar lauter sein, da der h. Geist eigentlich wirken soll nach seinem Adel und nach seinem Unmass". In solchen und ähnlichen Worten motivirt er seine Gedanken von dieser Armuth — „Ledigkeit", „Abgeschiedenheit", in der der Mensch fähig werde „anzuschauen die wunderliche Reichheit und Blosheit Gottes", in der der Geist „ein bloss Gezeuge" werde, „dass Gott ohne Hinderniss sein Wort sprechen möge in dem Grund der Seelen". Auf dass der Mensch nur als „eine lautere blosse Materie" bleibe, so müssen „alle die Formen gar von dannen, die man in allen Kräften je empfing: das Erkennen, das Wissen, das Wollen, die Vorwürflichkeit,

die Befindlichkeit, die Eigenschaftlichkeit". Er parallelisirt diese geistige Schöpfung Gottes in der Seele aus diesem „Nichts" (Geburt) mit der grossen Weltschöpfung. „Da Gott, sagt er, alle Dinge schaffen und machen wollte, da war ihm nichts vor denn nichts. Er machte nicht alle Dinge von icht (Etwas); er machte alle Dinge von nicht. Wo Gott einfältiglich wirken soll, da bedarf er nichts zu, denn nichts. Das Nichts ist seines Werkes in findender Weise empfänglicher denn ein Icht; denn willst du ohne Unterlass alles dessen empfänglich sein, was Gott geben und wirken mag und will in seiner allerausgenommensten Freunden Wesen und Leben, und zumal dich in alle seine Gaben stürzen, so befleisse dich vor allen Dingen, dass du in der Wahrheit in deinem Grunde nichts seiest, denn unsere Istigkeit und Annehmlichkeit hindert Gott seines Werkes in uns.... O, ruft T. aus, wer diesen Weg wohl lernete und begriffe und keine andere Uebung thäte, denn dass er ohne Unterlass in sein Nichtvermögen niedersähe, da würde die Gnade Gottes wahrlich geboren! Nun hat der Mensch nichts von sich selbst; er ist zumal lauter Gottes, ohne Mittel, und kommt von ihm gross und klein, von jenem nicht, denn er ist ein Verderbniss alles Guten, inwendig und auswendig, und ist da irgend Etwas, das ist seines zumal nicht. Diess soll der Mensch nimmer aus seinem Herzen kommen lassen.... Die Gottheit hat nirgends eigentliche Stätte zu wirken denn in dem Grunde der Vernichtigkeit".

Statt der „Armuth", der „Ledigkeit" hat T. auch noch einen andern mystischen Ausdruck, der der Gottesgeburt, mit der er so oft das Wesen des neuen Menschen bezeichnet, korrespondirt. Er spricht nämlich von einem „Vernichten seiner selbst", einem „Tod", „Sterben", „Entwerden". „Niemand mag ein Anderer werden, er muss zuvor entwerden, was er ist... Zwei Formen mögen nicht mit einander bestehen; soll die Speise in des Menschen Leib verwandelt werden, so muss sie entwerden; soll Feuer werden, so muss das Holz von Noth seiner Holzheit entwerden; soll der Baum werden, muss der Kern verwerden". Ebenso nun, „soll Gottes Vorgang in uns werden, so muss die Kreatur in uns verwerden"; wir müssen „der Unserheit an uns selbst verwer-

den", „entsetzet" werden „aller Eigenheit, Liebhabung, Angenommenheit und Wirklichkeit in aller Weise, darin wir uns selbst besessen haben.... Wisse fürwahr, es kann nicht minder sein; denn zwei Wesen und zwei Formen können in keinem Wege bei einander sein". T. spricht auch von einem „Entformt werden", ehe es zum „Ueberformt werden" kommen könne, doch, wie gesagt, am liebsten von einem Sterben, einem Tode. „Es muss auf die Natur mancher (durch die verschiedenen Stufen hindurch) Tod fallen auswendig und inwendig; demselben antwortet ewiges Leben".

In der Armuth, dem Entwerden hat T. das Verhalten des Menschen zu sich selbst auf der letzten Stufe des mystischen Heilprozesses ausgedrückt; das Verhalten des Menschen, eben auch auf dieser Stufe, mehr aber in seiner direkten Beziehung zu Gott als ein völliges „Vernehmen", „Sich lassen", drückt er aus in den Worten: „Schweigen" und „Leidentlichkeit". „Soll Gott in deine Seele sprechen, so müssen alle Kräfte deiner Seele schweigen.... Du musst in dir machen eine Stille, eine Ruhe, ein Rasten;.... allein hören, was Gott in deiner Seele spricht.... Denn ob Gott (s. die Inwendigkeit) gerne sein Wort spräche in äusserliche Mannigfaltigkeit, es möchte doch nicht gehört werden; denn wo Zwei mit einander reden, da mag man sie nicht beide vernehmen, sondern Eins muss schweigen.... Es ist aber billig, wo der Herr spricht, dass die Knechte hören. Und wer sein Wort unterspricht, der bietet ihm Unehre und der Herr mag zürnen.... Die grösste Ehre und Liebe aber, die man Gott beweisen mag, ist, dass man sein inwendiges Wort höre.... Als unser Herr einging in Egypten, fielen alle Abgötter nieder, die im Lande waren. Diess sind deine Abgötter: alles, was dich irret des unmittelbaren Eingangs der ewigen Geburt.... Man mag daher dem Wort nicht besser dienen, denn mit Schweigen und mit Lauschen". T. findet von diesem Schweigen „viel geschrieben in der alten und neuen Ehe (Test.), wie Moses in diese Finsterniss geführt ward und wie man auch in dem Buch der Könige liest: von dem Propheten Elias, wie die Stürme alle hingingen, in denen der Herr nicht kam — aber diess war alles eine Bereitung —

und darnach in einem Stillschweigen und einem Gewispel kam Gott der Herr. Auch wie man liest (Buch der Weisheit K. 18, V. 14, 15, eine Lieblingsbeweisstelle Ts., worüber er mehrere Predigten hielt): dum medium silentium etc., das sagt: in der Mitte des Schweigens, da alle Dinge auf das Höchste schwiegen und in dem Tiefsten der Nacht, Herr, da kam deine allmächtige Rede oben herab, von den königlichen Stühlen deiner obersten Gottheit".

Noch häufiger und noch bezeichnender für diese Beziehung bedient sich T. des Ausdrucks: „Gott leiden"; „Leidentlichkeit". Das ist „nichts Eigenes in keiner Weise zu sein oder zu werden oder zu gewinnen, denn allein Gott statt zu geben auf das Höchste und auf das Naheste, dass er seines Werkes und seiner Geburt in dir bekommen möge und von dir an dem ungehindert bleibe.... Denn wenn zwei sollen Eins werden, so muss sich das eine halten leidend, das andere wirkend". Und „soll das Werk vollkommen sein, so muss es Gott allein wirken und du sollst es allein leiden.... Unsere Seligkeit liegt nicht an unserm Wirken, sondern an dem, dass wir Gott leiden; denn so viel edler Gott ist denn alle Kreaturen, also viel ist das Werk Gottes edler denn das meine". Ja diess Schweigen und Leiden sei „das vollkommenste Werk", das der Mensch „haben", „die Kräfte leisten mögen". Es „machet ihn lebend"; „will er aber sprechen" oder „die Kreaturen in ihm sprechen lassen", das „machet ihn tödtlich". T. findet ebendarin, dass der Mensch sich mehr passiv gegen Gott zu verhalten habe, dass Gott „unsere Seligkeit in ein (Gott) Leiden gelegt habe", sehr sinnreich, ein Zeichen „der unmässigen Liebe Gottes". „Denn wir mögen mehr leiden, denn wirken, und ungleich mehr nehmen, denn geben, und eine jegliche Gabe bereitet die Empfänglichkeit zu einer neuen Gabe; eine jegliche göttliche Gabe erweitert die Empfänglichkeit und die Begehrung zu einem grössern und mehr zu empfahen. Davon sprechen etliche Meister: an dem sei die Seele Gott gleichmässig; denn wie Gott unmässig ist in dem Geben, also ist die Seele unmässig in dem Nehmen oder Empfangen. Und wie Gott allmächtig ist in dem Wirken, also ist die Seele abgründig im Leiden, darum wird sie

übergeformet mit Gott und in Gott. Gott soll wirken und die Seele soll leiden. Er soll sich selber be(er)kennen mit seiner Bekenntniss und soll lieben mit seiner Liebe, darum ist sie viel seliger mit dem Seinen denn mit dem Ihren; also ist die Seligkeit mehr gelegen an seinen Werken, denn an den ihren".

Diese Armuth u. s. w. findet T. in den Schriftworten: „wer sein selbst nicht verläugnet u. s. w., ist mein nicht würdig"; „wer Etwas verliert durch mich, der soll es hundertfältig wieder nehmen"; „ich muss abnehmen, er aber muss wachsen", und in dem „Ausziehen des alten, Anziehen des neuen Menschen" und in ähnlichen Stellen.

Der »Uebergang«; die »Ingeburt«.

„Blos aller Anderheit" steht nun die Seele; alle „Ungleichheit ist ihr entfallen"; sie „ist in eine Gleichheit (mit Gott) gesetzt". Damit will T. sagen, die Seele sei nun reinste Potenz des Göttlichen. Wir müssen diess beides festhalten. Reinste Potenz sei sie, d. h. sie habe sich in ihrem Grunde entbildet, entmittelt, sich gereiniget zum Organ, das „unmitteliche blosse göttliche Wesen" zu erfassen; sie sei aber auch zugleich Potenz, und als solche mächtig, die göttliche Mittheilung zu ergreifen. Es ist diess nicht ein Thun, ein Wirken des Heils aus eigenen Mitteln, aber Potenz ist ebenso wenig absolute Passivität; oder wie T. sich ausdrückt: „die Möglichkeit ruhet nimmer, sie werde denn erfüllt mit vollem Wesen; recht wie die Materie nimmer ruhet, sie werde denn erfüllet mit allen Formen, die ihr möglich sind" (s. S. 116).

T. hat für dieses Moment der Potenz verschiedene Wendungen. Er spricht von einem „Ausdringen" und „Eindringen" des „Ein" in das „einige Ein, das Gott ist", in das „ungeschaffene Gut" (Gott). „Die Seele muss auch bei dem Lichte sein, soll sie Licht empfahen. Denn wenn ein Glas immer lauter wäre, man hielte es nicht an die Sonne, es gäbe keinen Schein. Also muss die Seele sich heben zu dem göttlichen Glaste, will sie Klarheit des Lichtes empfahen. Und das Zuheben ist nichts anderes denn ein inbrünstiges Eindrin-

gen mit vollkommener Liebe in dem Lichte des Glaubens". Oder er spricht von einem „Uebergang", „Ueberschwung" in Gott, von „einem Gezogen werden des Menschen durch die Höhe Gottes über sich selbst, also hoch und fern über sich selbst", dass er sich selbst „entwächst"; von einem „lauteren Angaffen göttlichen Wesens"; von einem „sich Drücken in das ungeschaffene Bild, das Gott ist"; oder von einem „Entsinken", „sich Verlieren", „Ertrinken in den Grund, in das grundlose Meer". „Es fällt der Mensch wieder in den Grund und entsinket, wie er ausgeflossen ist in aller Lauterkeit und in aller Unbefiecktheit, so blos und so unbefangen als er ausgeflossen ist.... Recht wie ein Wasser ins Erdreich versinket, also versinket das geschaffene in das ungeschaffene Nichts, das ist, was man nicht verstehen oder geworten mag. Hier wird das Wort wahr (s. S. 70): der Abgrund leitet den Abgrund ein; der Abgrund, der geschaffen ist, leitet sich ein in den ungeschaffenen Abgrund" Da „findet man Gott nicht in sinnlicher, noch in vernünftiger Weise, wie man gelesen hat oder gehört oder durch die Sinne eingekommen ist, sondern in befindender, schmeckender Weise, wie es aus dem Grunde herausquellend ist als aus seinem eigenen Brunnen, und nicht eingetragen, denn ein Brunnen ist besser denn eine Cisterne; die Cisternen faulen und trocknen, aber der Brunnen lauft und quillt und wächst; er ist wahr, eigen und süss". Ein solches unmittelbarstes, lebensfrischestes Gottesbewusstsein meint Tauler, das aus dem Ursprünglichsten im Menschen quelle und auf das Ursprünglichte in Gott (d. h. nicht auf Eigenschaften Gottes u. s. w.) gehe. „Verbirg dich in die Verborgenheit vor allen Kreaturen und vor allem dem, was dem Wesen ungleich und fremd ist. Diess soll nicht in bildlicher oder gedächtlicher, sondern in wesentlicher Weise sein". T. spricht wohl auch von einer „Ingeburt", gegenüber der „Ausgeburt" (s. u.), „nämlich so die Seele mit Umgriffen des göttlichen Lichtes eindringt in das väterliche Herz", sich da gleichsam eingebäret.

Das Werk Gottes: die »Erfüllung« und »Ueberformung«.

„Es ist aber nicht genug an der Lauterkeit, der Geist werde denn mit dem Licht der Gnade überformet, von Gottes Geiste übergossen". In dem höchsten mystischen Akte, zu dem der Einigungsprozess hingeführt, muss sich nämlich mit der menschlichen Potenzialität die göttliche Aktualität vereinigen, und sie vereinigt sich allemal (s. Gnade), wenn ihr die Stätte bereitet ist. Wie in diesem Akte der Mensch „in einem leidenden steht", so ist Gott „in einem wirkenden"; wie der „Mensch das Wort Gottes leidet", so „wirkt es Gott"; wie der Mensch „die geistliche Mutter dieser göttlichen Geburt" ist, so ist „Gott allein der Werkmeister". „In der Empfänglichkeit wirket Gott". Dieses Wirken nennt T. auch das „Einsprechen", das „Gebären Gottes oder des überwesentlichen Wortes Gottes im Menschen". Oder auch: Gott „ziehet die Seelen in eine wüste Wildniss, das ist in die verborgene weislose Finsterniss des weislosen Gutes"; er „führet sie ein und vereiniget sie mit sich", er „erfüllet alle die mit sich selbst, die ihn in ihrem Herzen Hauswirth sein lassen". Oder: „die väterliche Kraft kommt und rufet den Menschen in sich durch seinen eingebornen Sohn". Oder: „so die Blicke lauterlich und leidentlich durchbrochen werden, dann kommt die ewige Wahrheit und blickt sich selbst ein und zieht das Gemüth nach sich, leidentlich in sich selbst". Oder: „der göttliche väterliche Abgrund neiget sich und sinkt in den lautern zugekehrten (s. o.) Grund und da überformet er den geschaffenen Grund und zieht ihn in die Ungeschaffenheit". „Wenn Gott die Seele (in diesem Zustande) findet, so thut er recht wie geschrieben steht, dass der König Ahasverus that, da er die selige Esther mit bleichem Antlitz vor sich stehen sah, und ihr ihres Geistes gebrach und sie geneiget war; da bot er ihr zu Hand seinen goldenen Szepter und stand auf von seinem königlichen Throne und umfing sie und gab ihr seinen freundlichen Kuss, und erbot sich, mit ihr sein Königreich zu theilen. Dieser Ahasverus das ist der himmlische Vater, wenn er die geminnete Seele also vor ihm sieht, mit bleichem Antlitz, von allen Dingen ungetröstet und ihr ihres

Geistes gebricht, zuhand bietet er ihr seinen goldenen Szepter und stehet auf von seinem Thron (nach Rede zu sprechen und nicht nach Wesen) und gibt ihr seinen göttlichen Umfang und hebet sie auf über alle ihre Krankheit in dem göttlichen Umfange. Ach, was Wunders wähnt ihr, dass da in dem Geiste werde? Er gibt ihr seinen eingebornen Sohn in dem Neigen des Szepters, und in dem allersüssesten Kuss giesst er ihr zumal die oberste überwesentliche Süssigkeit des h. Geistes ein". Diess schöne Bild von Ahasverus und der Esther hat T. auch noch etwas anders gewandt an einer andern Stelle: „Wenn der Geist der Gegenwart Gottes gewahr wird, so geschieht ihm, wie der Frauen Esther geschah, da sie vor dem König Ahasverus kam und ihn ansah, da kam sie von sich selbst. Also geschieht dem Geist;... alles was sein war, entfällt ihm hier, alles in allen Weisen, und in allen Dingen sinkt er in sein lauteres Nichts. Und würde er nicht von den Armen der göttlichen Kraft enthalten, ihn deuchte, er müsste ein lauteres Nichts werden". Aber „je niederer, je höher; da antwortet Eins in das Andere und wird ein einiges Eins. Gottes Hoheit sieht eigentlich allermeist in das Thal der Demuth.... Er bringet alles das mit sich ein, dem du ausgegangen bist, und tausendmal mehr und dazu eine neue Form, die in sich alles beschlossen hat".

Ueberblicken wir nun noch einmal dieses Menschen- und dieses Gottes-Werk, am liebsten in Ts. eigenen Worten, die Alles zusammenfassen: „Wenn die Natur das Ihre thut (entsinket) und nicht fürbass kommen mag, das ist, so sie auf ihr Höchstes kommt, so kommt dann der göttliche Abgrund und lässet seine göttlichen Funken in den lautern Geist stieben, und von derselben Kraft der übernatürlichen Hülfe Gottes wird der verklärte Geist des Menschen aus sich selbst in ein sonderliches, unaussprechliches, lauteres Gottmeinen gezogen und aufgeführt, das den Menschen hier auf diesem Erdreich über alle Maassen bereitet". — Das ist das Ende dieses Prozesses, der „ein wüster, wilder Weg" durch Armuth und Tod gegangen ist. „Ach zarter minniglicher Vater und ewiger Gott, wie nimmt diess Leiden ein Ende? Wohin landet noch diess mit seinem Entwerden und mit seinem Ge-

dränge? O wohl wie begegnet ein edles Ende diesem Grunde zuletzt; denn diese weislosen Menschen werden überformet und geeiniget und in Gott geformt." T. weist dabei auf die inneren Erfahrungen eines Jeden, „so er sich zu Gott kehrt"; da werde ihm „Erleuchtung und viel gute Anweisung, der er zuvor nichts gewusst oder verstanden". So werde das Herz auch „oft berührt und verkehrt von der Welt", und „es reizt dich zu Gott, du wirst viel guter Vermahnungen gewahr und weisst nicht, woher sie dir kommen; die inwendige Neigung kommt in keiner Weise von einer Kreatur noch von ihrer Anweisung, denn was Kreatur weist und wirket, das kommt alles von aussen zu". Was es denn nun sei? Gott sei es; „zuhand so er den Grund rühret mit der Wahrheit, so wirft sich Licht in die Kräfte".

Diess schöpferische Wirken Gottes im Menschen bestimmt aber T. so (s. o. S. 92), dass er allen falschen Synergismus abweisen will, indem er „die Bereitung" selbst auf eine göttliche Ursächlichkeit zurückführt, jedenfalls aber mit der Empfänglichkeit zugleich auch schon die Wirkung Gottes setzt. „Du möchtest gerne bereitet sein zum Theil von dir und zum Theil von Gott, was doch nicht sein mag; sondern du kannst das Bereiten nimmer sobald bedenken noch begehren, denn Gott sei zuvor da, dass er dich bereite. Nun sei, dass es getheilt sei, dass dein sei alles Bereiten und dass sein sei das Einwirken und das Eingiessen (was doch unmöglich ist), so wisse, dass Gott alles einwirken und eingiessen muss, so schier er dich bereit findet. Wähne nicht, dass es mit Gott sei, wie mit einem leiblichen Zimmermann, der wirkt und wirkt auch nicht so viel er will; in seinem Willen stehet es, wie es ihn lüstet zu thun und zu lassen. Also ist es nicht in Gott; wann oder wo dich Gott bereit findet, so muss er wirken und sich in dich ergiessen. Sicherlich es wäre ein grosses Gebrechen an Gott, wenn er nicht grosse Werke wirkte und grosses Gut in dich gösse, so er dich ledig und blos fände. Also sprechen die Meister: Dass in demselben Punkte, wo die Materie des Kindes bereitet ist in der Mutter Leib, in demselbigen Augenblick giesst Gott einen lebendigen Geist ein, das ist die Seele, die des Leibes Form ist. Es ist in einem Augenblick

das Bereiten und das Eingiessen. Wenn die Natur auf ihr Höchstes kommt, so gibt Gott Gnade in demselben Punkte... Du darfst ihn nicht suchen, weder hier noch da. Er ist nicht ferner denn vor der Thür, da stehet er und wartet, wen er bereit findet, der ihm aufthue und ihn einlasse... Er mag es kaum erbeiten (abwarten), dass du ihm aufthuest, ihm ist es um tausend Stund begehrlicher denn dir. Es ist nichts mehr denn ein Punkt: das Aufthun und das Eingehen".

Der mystische Prozess als Nachfolge Christi.

Wir haben den mystischen Einigungsprozess bis zu seiner Spitze verfolgt; bis hieher aber ohne Beziehung auf Christus, wie das auch T. vielfach thut. Die Nachfolge Christi selbst ist nun gar nichts anderes als eben dieser mystische Einigungsprozess, aber als konkreter, durch Christus vermittelter, lebendiger, lebendig gemachter und lebendig machender; wir werden daher hier dieselben Züge von dort finden, nur mehr mit Fleisch und Blut bedeckt.

Damit des Menschen Geist — davon geht T. aus — „ein Geist mit Gott werde", sei es „von Noth, dass er vor mit Christo vereiniget werde", denn „Christus ist eines mit Gott; alles aber, das an uns ist, das ist geneigt zu fallen, und soll es werden aufgerichtet, das muss geschehen in dem Bild unseres Herrn". Oder: „Damit der Mensch vor allen Sünden behütet werde, muss er sich (äusserlich und innerlich) bekleiden mit dem Bilde unseres Herrn", denn „sein Bild war eine Wiederbringung den Menschen", und „er nahm nicht an sich Sünde, aber alles, das die Sünde tilget und büsset".

Diese „Vereinigung", „Gleichheit" des Menschen mit Christo „geschieht durch Nachfolgung".

Wie nun aber T. den Heilsprozess zuerst an dem äusserlichen Menschen hat beginnen lassen, so spricht er auch hier zunächst von einer „äusserlichen Uebung in dem Bild Christi", von einem Leben, da der Mensch „seine Sinne kehrt in den äusseren Menschen Christi, dass sie lauter und geordnet werden in den inneren Menschen" und „wieder-

bracht"; weiter dann von einer thätig-sittlichen Uebung der Kräfte, von Wirkung der Tugenden, „so dass du alles das wirkest, das Christus wirkte nach seiner Menschheit, so weit du vermagst und dir zugehört", denn dann ist der Mensch „Eins mit Christo, so er ein Wirken hat mit ihm." „Möchte man aber etwa sprechen: Christus ist Gott und Mensch — wie mag denn ein lauterer Mensch ein Wirken mit ihm haben? so wisse, es ist zweierhand Werk, die an Christo waren, das eine Werk gehört zu seiner Gottheit, als: auf dem Meer gehen und Zeichen thun und 40 Tage fasten, und was solcher Werke sind, die gehören uns nicht zu.... Die andern Werke, die an Christo waren, die gehören seiner Menschheit zu, als: arm sein, elend sein und verschmähet sein, Hunger und Durst haben und Pein leiden, und alle Tugenden, die an Christo waren, als: demüthig sein, geduldig sein, sanftmüthig sein, und was solcher Werke sind, die gehören uns zu, und deren sollen wir uns annehmen zu wirken und damit werden wir eines mit Christo". T. kennt überhaupt keinen andern Weg zur Gottes-Gemeinschaft, denn in der Lebensgemeinschaft mit dem Menschen Christus. „Was wähnet man, das uns Gott allernächst mache im Himmelreich? Das ist, dass wir ihm allernächst folgen auf Erdreich nach seinem Leben". Besonders hebt er die Armuth hervor, die, wie sie ihm die höchste aller Tugenden ist, so auch recht das Eigenthum Christi gewesen sey; daher auch keine Nachfolge Christi „ohne die Nachfolgung seines armen Lebens". „Wer eines mit Christo sein will, der muss sein selbst zumal ausgegangen sein und in dem Ausgang seiner trifft er das Ziel; aber wer nicht allen Dingen ausgeht und sich doch übet in guten Werken, der kommt wohl zu dem Ziel, das Christus ist, aber er trifft sein nicht, — sondern nur der sein Kleid anthut und ihm zumal nachfolget.... und sich wirft in sein elend verschmähetes Leben, das er auf Erdreich gehabt hat". Das Thun, sagt T., vollbringe Christi Willen an uns und mache, dass unser Wille sein Wille und sein Wille unser werde.

Dieser „äusseren Bekleidung des Menschen mit dem Bilde Christi" müsse aber die „Bekleidung des inneren Menschen"

folgen, welche eine stete „innerliche und glaubensvolle Betrachtung der guten Werke, des Lebens und des scharfen Leidens Christi“ erfordere. Kein Ding mache uns „Christo gleicher“. „Nimm seine tiefe Milde, die er allen Menschen beweiset und seine gebenedeite Armuth; Himmelreich und Erdreich war sein und er besass es nie mit Eigenschaft. Alles was er sprach und alles was er wirkte, damit wirkte er seines Vaters Ehre und aller Menschen Seligkeit. Nun siehe in das minnigliche Bild unseres Herrn, — viel näher und tiefer denn ich dich lehren kann, und siehe dich mit Fleiss an, wie ungleich du bist... Wirf das Netz deiner Gedanken dahin aus.... Du sollst mit ganzem Fleiss alle Materien vor dich nehmen, die dich zu h. Andacht reizen oder reizen mögen, das hochwürdige Leben und Leiden und den h. tugendlichen Wandel und die Werke unseres Herrn, und sollst dich darin so tief verbilden, dass dir die Liebe alle deine Sinne und Kräfte durchgehet“. Du sollst Christum dir aneignen, dessen Leben und Leiden „gleich einem Schleifstein ist“, auf dass „abfalle alles, das da rostig ist“. Auf ihm sollst „du dich schleifen“, „leben von allen seinen Tugenden, Lehren und Leben“; sollst „dich bekümmern mit seinen Worten, Werken und Leiden“, „allezeit in dem Gemüth daraus saugen“, einer „Biene gleich, die da flieget auf die Blumen und sauget daraus die Süssigkeit und davon machet sie Honig“; sollst „die Bilde der vergangenen Gewohnheit vertreiben mit dem Bilde unseres Herrn Jesu Christi, und sollst recht einen Pfahl mit dem andern austreiben und sollst das also innerlich mit grosser Andacht in deinen Grund drücken und ziehen, dass alle Ungleichheit verwerde und verlösche“; du sollst „deiner Lichter dich begeben gegen Christi Licht“; denn „das muss von Noth sein, soll ich kommen in das Seine, so muss ich ihn von Noth in das Meine aufnehmen; so viel des Meinen, so viel des Seinen, das ist gleicher Kauf“. „Setze dein grosses Ungleich gegen seinem Gleichen, und siehe, wie fern und fremd du diesem heilsamen Wege bist und opfere mit Andacht dem himmlischen Vater sein Gleiches für dein Ungleiches, seine unschuldigen Gedanken, Worte und Werke, Tugend und Wandel, sein unschuldiges bitteres Leiden für

deine Schuld und für aller Menschen Schuld, lebendig und todt".

Besonders soll das Leiden des Herrn dein „Gegenwurf" (Objekt) sein, das sollst du „in dein Herz fassen", „innerlich", „stetiglich", mit hitziger Liebe betrachten, „angaffen", „darein dich senken", „mit ganzem Fleiss dich kehren"; „deinen Mund an den Quell halten, daraus ohn Unterlass göttliche Liebe ausfliesset", denn in dem Leiden Christi „findest du, wie du allen Dingen sollst abgehen, die Gott nicht sind und dich üben in einer jeglichen Tugend, damit du zu Gott kommst". Doch warnt T. vor einer sinnlich-sentimentalen Betrachtung (s. falschen Gründe).

Davon werde dem Menschen „eine Kraft", eine „eigentlich göttliche", die er aus sich selber nie hätte, die ihn „in einer Stunde näher führt denn er in langer Zeit möchte kommen mit seiner natürlichen Kraft", „eine Liebe, dass er sich selbst nicht mehr behagen mag", „Alles aufgibt um das, dass er Gott die Liebe möge wiederum beweisen". „Wer daher sich tödtet, das ist, wer seinen Leib peiniget auswendig dem Leiden unseres Herrn, der tödtet sich unrecht... Wer seinen Leib recht tödten will, von allen Gelüsten, der senke sich in das Leiden unseres Herrn; denn darin vergehen alle leiblichen Gelüste". In dieser Kraft werde der Mensch „ein anderer Christus, denn Liebe einiget"; da werden wir „gelediget von aller Ungleichheit", „Anderheit" (Christi), da „gehen wir allen Dingen ab", die Gott nicht sind, oder die „Mittel machen zwischen Gott und dem Menschen, es sei leiblich oder geistlich", denn „es ist kein Mittel, das dazwischen tritt, so gross, so es getragen wird in das Leiden unseres Herrn, es muss vergehen und werden zu nichte", wer aber „nicht alle Dinge äusserlich und innerlich lässt, das ist ein Zeichen, dass er nie recht kam in das Leiden unseres Herrn, in dem von Noth alle Dinge müssen zergehen"; da „ersterben wir allen sinnlichen Gelüsten", „vergeht aller gebrestenliche Zufall", da „zerschmelzen wie der Schnee, der an das Feuer gehalten wird, alle Sünden", die „in die feuernden Wunden unsers Herrn gehalten werden"; da „bereiten wir uns zu allen Tugenden", ist „die Ehre Gottes allein der Gegenwurf", „kommen wir wieder zu unserer

normalen Lebensordnung", denn „die Uebung in Christo machet die Kräfte zumal lauter". Wenn so „die äusseren Sinne wiedergebracht werden in Christo (nach dem Bilde Christi), also dass sie kommen auf den Staat (Stand) ihrer ersten Ordnung"; und „geläutert" und „geordnet" und „eingezogen werden in den innern Menschen" („der äussere Mensch bekleidet mit dem äusseren Kleide Christi"); wenn so auch „die inneren Kräfte der Seele geläutert und ordiniret werden"; der Wille „entbunden von aller kreatürlichen Anhaftung", dass er „allein an Gott haftet", „frei", „liebereich", „willenlos" wird, „mehr Gottes Wille heisset denn eigener Wille"; die Vernunft „erleuchtet", „entblösst von allem Mittel"; — so komme der Mensch „zu rechter Lauterkeit und Blosheit"; werde geschickt, gereiniget, „bereitet", Gott „nach seiner blossen Gottheit, nach seinem blossen Wesen, in Wesentlichkeit ohne Mittel zu schauen", in diesem „Anschauen" „Eins" mit ihm zu werden, ein Geist mit ihm, „also umgriffen mit Gott, dass er nichts anderes weiss denn um Gott" und in „dem grundlosen Meer der Gottheit ertrinket, und in Gott als ein Fisch in dem Meere schwimmt" —. Das „erkriege" der Mensch in dem Leben und Leiden Christi.

„So der Mensch auf den Acker (mit Anspielung auf: das Himmelreich ist gleich einem verborgenen Schatz im Acker) kommt, da diese klingenden Bronnen entspringen, so thut er seinen Mund auf und trinket, und übertrinket sich, dass er trunken wird und hinfliesset von Wonne: und von unmässiger Freude, so kann er sich nicht enthalten, er lauft hinweg und verkauft was er hat, das ist, alles das Gott nicht ist; das lässt er, und kauft den Acker, da die gnadenreichen Bronnen aus entspringen. Und die Bronnen-Rinse gehet er je mehr und mehr auf, bis dass er kommt zu seinem ersten Ursprung, dannen aus er entsprungen ist, — das ist aus dem väterlichen Herzen".

Diess ist die dritte Stufe. „Durch die Menschheit Christi zu seiner Gottheit": der Stufengang, den wir bereits kennen als denjenigen vom Vermittelten zum Unmittelbaren, vom Bildlichen zum Ueberbildlichen, vom Thätigen zum Leidenden u. s.w. Der eine Wandel ist „nach dem Bild unseres Herrn"; der

andere ist „unbildlich“. „Wie du zuvor an (zeitliche) bildliche Weisen gedachtest, es wäre an die Geburt oder Weisen oder Werke des Herrn, also kehre dich nun an die inwendigen (ewigen) Weisen und Werke“ (z. B. an die ewige Geburt)... Darin „trage ganz dein Unwesen und deine Vernichtigkeit und deine mannigfaltige Zerstreuung;... dem trage entgegen deine Verflossenheit“. Doch nicht so meint es T., dass die menschliche Stufe negirt würde (s. o.); sie bleibt „aufgehoben“ in der göttlichen. Denn „nimmer soll (noch kann) der Mensch so hoch kommen, dass er jemals aus den Fusspuren unseres Herrn kommen sollte; je höher er kommt, je tiefer er darein kommt und darein tritt, in wirklicher und gebräuchlicher Weise.... Das Leiden unseres Herrn und seine h. Menschheit wird dem Menschen in seinem Bedünken nie so gar gründlich lieb (als auf dieser Stufe) und dünkt ihn, dass er erst wolle zu lieben anfangen und fängt recht an in allen Tugenden und h. Uebungen, und das wird ihm in einer wesentlichen Weise in dem Mindesten wie in dem Grössten; denn das Meiste und das Mindeste sind in ihm Eins, wie Gott auch in der Natur geordnet hat, dass das Niederste antworte dem Obersten“.

Man sieht: die „Nachfolgung Christi“ ist nichts anderes als der mystische Reinigungsweg an der Hand Christi, durch Christus vermittelt und in ihm allein möglich, der nicht bloss Weg und Ziel geoffenbaret hat, sondern auch die Kraft auf diesem Wege zu diesem Ziele hin mittheilt; denn dieses Ziel zu finden und zu erreichen sei — sagt T. — gar nicht möglich ohne Christus, „ohne einen Durchgang des Leidens unseres Herrn“, und „wer es anders meint, ist ein Dieb und ein Mörder; denn Christus selbst spricht: ich bin die Thür nach meiner Menschheit, durch die man zu Gott eingehet“. In Christo aber sei der Heilsprozess nicht allein möglich, sondern auch ganz sicher. Da „gewinnt der Mensch den allersichersten Zugang zu Gott“. „In der Wahrheit, wer Christum anhanget, — so wenig der Vater den Sohn mochte lassen, so wenig mag Gott den Menschen lassen“. Gott führe die Nachfolger Christi eben in Kraft dieser Nachfolge „aus ihnen“, immer inniger, persönli-

eher zu Christus, durch Christus, „zu ihm, in ihn“, gleichsam mit Gewalt. „Die Menschen, die nicht so zugehen und mit andern guten Werken sich bekümmern, die gehen nur zu Gott oder stehen oft stille, oder gehen oft hinter sich: aber diese Menschen gehen nicht zu Gott, sondern sie laufen, als der sie mit Schwertern jaget, und sie stehen nimmer stille, noch gehen sie hinter sich, sondern sie laufen allwegen ohne Unterlass vor sich; und das ist nicht von ihrer Kraft, sondern es ist von der göttlichen Kraft, die ihnen gegeben ist in der Betrachtung des Leidens unseres Herrn, und sie ist so gross, dass sie ihr nicht widerstehen mögen. Wie Gott der Vater gebiert seinen Sohn in ihm selber und in allen Dingen, mit derselben Geburt führt Gott den Menschen durch sein Leiden und durch alle Tugend in ihn, und wie Gott ewig ist an seiner Geburt, also ist auch das Einführen ewig, damit der Mensch durch sein Leiden wird geführt und Niemand mag ihn hindern, denn so wenig Gott mag gehindert werden an seiner Geburt, er gebäre ewiglich sein Wort, also wenig will Gott den Menschen lassen irren, der sich mit ganzer Liebe giebt in sein Leiden“.

Die mystische Union; die göttliche Geburt.

Das Resultat der menschlichen Hingabe (Potenzialität) einerseits in der Nachfolgung Jesu Christi und der göttlichen Erfüllung (Actualität) anderseits ist die „Einung“. „Die beiden Abgründe“ werden „ein einiges Eins“. „Der inwendige gottförmige Mensch fliegt in seinen göttlichen Ursprung, in seine erste Unbeschaffenheit zurück und da wird der lautere Geist ein Licht in dem Lichte“ und „in diesem Lichte erlöschen in einigem Maasse alle andern Lichter, denn sie werden alle eine Finsterniss, alle natürlichen und alle eingegossenen Lichter, die in den Menschen je leuchteten“. Diese „Einung“ nennt T. eine geistige; wofür er sich besonders auf den Ausspruch Christi bei Johannes beruft: „dass sie Eins werden in uns, wie wir sind mit einander;“ und auf das Wort Pauli: „Welcher Mensch Gott ohne Unterlass anhänget, der wird ein Geist mit ihm.“ Es werde, sagt T. näher, die Seele verwandelt in Gott, „verkläret“, „überformet“, „geläutert“, „gezogen über

alle ihre Natürlichkeit und Ungleichheit, und mit Gott durchgangen", gleichsam gesättigt (in der chemischen Bedeutung dieses Wortes), „in eine göttliche Weise gewiesen uud übergeführet"; der Mensch werde „vergöttet", so „dass er keines Dinges so wahr empfindet als Gottes in einer wesentlichen Weise, doch fern über vernünftige Weisen, ... nichts weiss, nichts liebet, nichts schmecket, denn das Eine". In diesem Sinne sagt T., der Geist verliere ganz allen Unterscheid, so nahe werde er eingeführt in die Einigkeit Gottes; er wisse zumal „nichts anderes denn einen blossen, lauteren, einfältigen Gott, in dem er zu Grunde versinke.... Wo ist diess hingekommen, der Geist und alles das wovon wir gesprochen haben? Es ist alles in Gott lauter geflossen... recht als ein Tropfen Wassers in einem grossen Fass guten Weins sich verliert; und noch weit mehr"; oder „wie die Sonne in einem Glase scheinet", oder in die Luft „ihren natürlichen Schein giesst, und die Luft mit dem Licht durchsonnet wird"; oder „wie die Seele mit dem Leibe vereiniget ist, die einen Menschen und ein Wesen machen"; oder wie „das Feuer das Holz verwandelt", „in das Holz wirkt", und „ihm die Feuchtigkeit, die Grüne und die Grobheit benimmt und es wärmer, hitziger und gleicher macht; so viel das Holz der Gleichheit näher kommt, so viel flieht die Ungleichheit mehr und mehr, und in einer schnellen Stunde zieht das Feuer die Materie des Holzes ab, und es wird auch Feuer und verlässet die Natur, — ungleich und gleich, und ist nicht mehr gleich, sondern es ist eins mit dem Feuer geworden und die Einigkeit verliert Mannigfaltigkeit". Also „zieht die geistliche Speise (Gott) den Geist aus aller Ungleichheit in Gleichheit und aus Gleicheit in eine göttliche Einigkeit, und das geschieht in dem verklärten Geiste, der verliert ungleich und gleich". Darum „wisset, wäre es möglich, dass man den Geist in dem Geiste sehen möchte, er würde ohne Zweifel für Gott angesehen", die Seele „wird so gottfarben, sähe sie sich selber, sie schätzte sich für Gott allzumal, oder der sie sähe, der sähe sie in dem Kleide, in der Farbe, in der Weise, in dem Wesen Gottes von Gnaden und nicht von Natur"; wie „wer eine Seele in ihrem Grunde sähe, die völlig ihre Liebe und ihren Grund nach den Kreaturen gefärbt hätte,

der sähe ohne Zweifel, dass sie nicht anders beschaffen wäre denn wie der Teufel, der doch gräulich und unleidentlich beschaffen ist". Ja man könne von einer solchen Seele sprechen, „dass sich Gott in ihr kenne, liebe, gebe, durch sie wirke, lebe und gebrauche". Sie sei Gottes Reich; „da reichsnet Gott wahrlich", da „sitzt der ewige königliche Herr auf seinem königlichen Thron und regieret ganz den Menschen nach allem seinem Willen".

Diese geistige Einung, dieses Sein Gottes im Menschen und Sein des Menschen in Gott fasst T., wie man sieht, als eine ethisch-religiöse, aber im höchsten Sinne des Wortes, und als solche als eine wesentliche auf dem Grunde unserer ursprünglichen und wesentlichen Verwandtschaft, womit die andern Mystiker übereinstimmen. „Der ewige Gott, sagt er in einer Erklärung über die drei ersten Bitten des Vater Unsers, ist das Reich, um das wir bitten, und in demselben Reich reichet er in alle vernünftige Kreatur. Darum ist wahrlich, was wir bitten, Gott selbst mit allem seinem Reichthum. In demselbigen Reich wird Gott unser Vater, und hier beweiset sich die väterliche Treue und seine väterliche Kraft in dem, dass er wahrlich Stätte in uns sein lauteres, ewiges Wort zu wirken findet; darin wird wahrlich der Name Gottes geheiliget, gegrösset und bekannt. Diess ist sein Geheiligtwerden in uns, dass er in uns wahrlich herrschen und sein edles, lauteres Werk wirken möge ohne alles Hinderniss; da wird denn wahrlich sein Wille auf der Erde wie in dem Himmel, das ist, in uns wie in ihm selbst".

So wesentlichen, so unendlichen Gehalts sei diese Union für den Menschen, dass, wer hierin wahrlich und recht gerathe, dem sei, „als ob er ewiglich hier gewesen", wiewohl es „kaum wie ein Augenblick" sei, der „Blick" leuchte aus und Gott „gibt da ein Zeugniss, dass der Mensch ewig in Gott gewesen ist, in seiner Ungeschaffenheit" (s. S. 65), — was von Rusbroek besonders weitläufig ausgeführt wird.

Indessen so entschieden sich T. für eine geistige, wesenhafte nicht bloss für eine im gewöhnlichen Sinne moralische „Einung" ausspricht, denn „Gott ist, der wirket, und das Werk, das Gott ist, das wirket er, und das er wirket, das ist

er", so entschieden verwahrt er sich vor einer substanziellen — im Gegensatze gegen die pantheistischen freien Geister. Allerdings sei die Union eine so beschaffene, dass man sagen könne von einem solchen unirten Menschen (in dem höchsten Momente seiner Union) „er heisse mehr Gott, denn Geist — nicht dass er Gott sei, sondern er sei göttlich". Was aber diese Einung bewirke, sei eben nicht die Natur, noch Kraft der Natur, wiederholt T. stets, sondern Gnade, d. h. Mittheilung Gottes. „In dieser Verlorenheit blickt allerdings nichts ein, denn ein Grund, der wesentlich auf sich selber steht, ein Wesen, ein Leben überall; das ist aber nicht von natürlicher Eigenschaft, sondern von Ueberformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste gegeben hat". Ebenso bleibe auch im höchsten Moment der Union doch immer, so zu sagen, ein Ueberschuss des Göttlichen, so dass sich Gott und Kreatur nie decken. „Wenn der Wille Gott einmal ergreifet, so bleibet ihm doch viel mehr über, denn er begreift; und von dem Ueberbleiben der Gottheit so hat der Wille viel mehr Freude, denn von dem, das er begreift." Etwas ganz anderes aber sei eine Verwandlung in göttliche Natur. „Unverständige Menschen nehmen diese Verwandlung fleischlich und sprechen, sie sollten in göttliche Natur verwandelt werden; und das ist zumal falsch und böse Ketzerei, denn von der allerhöchsten, nächsten und innigsten Einigung mit Gott so ist doch göttliche Natur und sein Wesen hoch und höher über alle Höhe; das gehet in einen göttlichen Abgrund, was da nimmer keine Kreatur wird". Dieselben Aeusserungen fanden wir schon oben über die Eigenschaften Gottes, in denen T. eben so sehr die absolute Transzendenz Gottes als eine Immanenz ausspricht.

Ueberhaupt verkennt er die Abgründe nicht, die hart unter dieser Höhe liegen. „Die in diese Weise (Gotteinheit) sähen mit unrechter Freiheit, und mit falschem Licht, das wäre die sorglichste Weise, die man in dieser Zeit haben möchte" (s. die falschen Gründe). Er verkennt nicht, wie nahe diese Versuchung liegt. Wenn die bösen Geister „diese hohen Menschen nicht anders mehr fallen machen können,

sagt er, so bringen sie sie in geistliche Hoffarth, als wenn sie selbst Gott seien, in dieser hohen, edlen Anschauung Gottes, worin diese Menschen in ihren Zugängen zü Gott gezogen werden.... Aber das wäre ein grosses, sorgliches Ding,... und soll der Mensch darum grosse Reu' und Leid haben, will er anders wieder kommen".

Mit dieser mystischen Union und dieser Schöpfung eines göttlichen Lebens findet T. „Alles wieder gebracht, was verloren war", also dass „ein jeglich Ding wieder zu seinem ersten Adel kommt". Die Seele „stehet nun in ihrer Gerechtigkeit, da sie Gott hat inne geschaffen von Natur"; darin ist sie „nun gezogen von Gnaden". —

Diese Union bezeichnet T. zum öfteren mit dem Namen einer göttlichen Geburt im Menschen. Doch hat er nie die biblische Bezeichnung „Wiedergeburt", obwohl er sich auf diese Stelle (Joh. 3, 3) beruft.

Wenn er die Thätigkeit Gottes in diesem mystischen Akte hervorheben will, so ist es „Gott der Vater", der „seinen Sohn" oder auch „seine Geburt" in uns gebiert; oder: „der Mensch wird in dem Sohn von dem Vater geboren". Wenn er aber die Rezeptivität des Menschen betont, so ist es die Seele, die Gott, Gottes Sohn, Wort gebiert; „so die Seele blos stehet aller Anderheit, so ist sie schwanger worden des ewigen Wortes" und „ist sie empfänglich zu gebären den Sohn in der Gottheit": und „dann so gebiert sie Gott, so sie aufgezogen wird mit inhitziger Liebe in das blosse göttliche Wesen; und da liegt sie Kindbetts in und gebiert — in ihrem „Grunde", „Wesen" — den Sohn in der Gottheit". Sie werde, sagt er auch, „eine Mutter Gottes, eine geistliche Mutter dieser göttlichen Geburt".

Diese Geburt stellt er als eine kreatürliche Analogie der ewigen Geburt (Zeugung) in der Trinität dar. „Nach der Weise als Gott der Vater gebiert seinen Sohn in der Gottheit, also wird auch der Sohn geboren in der blossen Seele und die Seele wieder in Gott.... Nach dem als der Vater gaffet auf seine Natur, so gebiert er den Sohn von Naturen, — also ist es auch, so Gott die Seele angaffet und sein Wort in ihr spricht, so gebiert er seinen Sohn von Gnaden".

In dieser Geburt werde der Mensch gnadelicher Sohn Gottes; „so Gott geboren wird in der Seelen, mit der Geburt rücket Gott den Geist von der Seelen und wirft ihn in das Düsterniss seiner Gottheit und er übergöttet ihn mit seiner Gottheit, dass er zumal gottförmig wird, und er verliert Gestaltniss aller Geschaffenheit und wird zumal gebildet in das formlose Bild des Sohns in der Gottheit, dass er ein Sohn wird von Gnaden, als jener ein Sohn ist von Natur.... So die Seele dazu kommt, dass sich das ewige Wort in ihr gebiert, und sie sich mit demselben Wort wieder in Gott gebiert, so ist sie ein Sohn Gottes, nicht ein natürlicher Sohn als das Wort in der Gottheit, sondern ein gnadelicher Sohn". Denn „in dieser Geburt wird Gott der Seele also eigen und gibt sich ihr also eigen, dass nie kein Ding also eigen war.... Er ist unser und ganz unser eigen und überall eigen, denn er wird allezeit geboren ohn' Unterlass in uns".

T. spricht auch von einem „Sprechen des ewigen Wortes", „das Gott der Vater in der Seele Grund spricht" (wie in dem Prozess der Dreieinigkeit), und von einem „Hören des Menschen"; oder von einem „Sprechen des göttlichen Geistes in uns". Immer derselbe Gedanke. „Das Sprechen Gottes und sein Wirken und sein Werk ist sein Wort, der Sohn in der Gottheit, und diess geschieht in dem Wesen der Seele.... Es ist nichts anderes denn ein blosser Vorwurf göttlicher Wahrheit, in der der menschliche Geist gerücket wird ausser Sinnlichkeit und über alle Bilder und über alle Kräfte, in die Blosheit göttlichen Wesens;... und mit diesem göttlichen Sprechen so wird der Geist geeiniget mit dem göttlichen Geiste"; er „geht sein selbst aus nach Geschaffenheit und wirft sich in ein lauter Nicht" (entäussert sich nach seiner vergänglichen Seite), so dass nur „das Icht" (die Wesenheit an ihm), „das göttliche Bild, das in den Menschen gedrückt ist, bleibt", und „das mag nicht zu Nichte werden" und „das nimmt Gott und einiget es mit ihm". Diesem Sprechen Gottes „antwortet" in der Seele ein „Widersprechen in Gott", — die menschliche Ergänzung zu dem göttlichen Worte — die „Mutterschaft"; und so „entspringet eine göttliche Liebe zwischen ihnen beiden, und mit der Liebe liebet Gott die Seele

und die Seele liebet ihn mit derselben Liebe und mit der Liebe wird Gott recht geliebet".

Das Geheimniss dieser »Einung«.

Ein Unbegreifliches für die Sinne und den Verstand nennt T. diese „Einung". „Wie es da gehet, davon ist besser zu befinden, denn zu sprechen". Uebrigens „was Wunder"? Selbst in den niedrigeren Analogieen sei Manches dem äusseren Menschen ein Unbegreifliches. Z. B. der Verwandlungsprozess der Speise, bis sie zu dem Herzen komme, in das Haupt, und mit den Sinnen Eins und dann „vernünftig" werde. „So ist denn die Speise sich selbst so ungleich geworden, dass kein Auge so klar ist noch kein Sinn so subtil, der das begreifen noch sehen könnte, dass es eine Speise wäre". Ebenso wenig sehe der Mensch den Unterschied der Luft von dem Lichte, von dem die Luft durchsonnet sei; ebenso wenig begreife er, wie die Seele mit dem Leibe vereinet sei und wie sie wirke und sich bewege in der Hand, in den Füssen und in den andern Gliedern. Wie „solle der Mensch denn göttliche übernatürliche Einigung verstehen, wo der Geist in den Abgrund seines Ursprungs eingenommen und eingezogen ist".

Doch lässt es T. auch nicht an Andeutungen fehlen, die das Mysterium einigermassen dem Geiste erhellen sollen. Wiederholt nämlich weist er hin auf die Beschaffenheit des geistigen Lebensgrundes im Menschen (s. o), auf den Adel der menschlichen Natur; „was weisst du, was Adels Gott gelegt hat an diese Natur, das noch nicht alles geschrieben ist, sondern verborgen"; auf das (befreite) Bild Gottes im Menschen. „Diess Bild ist nicht, dass die Seele allein nach Gott gebildet ist, sondern es ist dasselbe Bild, was Gott selber ist, in seinem eigenen, lautern, göttlichen Wesen", und „allhier in diesem Bilde liebt, erkennt, gebraucht Gott sein selbst"; hier „ist das ewige Wort dem Menschen unaussprechlich nahe". So sei denn diess unmitteliche Sein des Menschen in Gott nur die Vollendung dessen, was potenziell dem Menschen gegeben, ursprünglich in ihm angelegt sei; in dem Einigungsprozesse „beginnen die Mittel also dünne zu wer-

den, dass man die göttlichen Sonnenstrahlen und Einblicke gar nah hat ohne Unterlass, das ist also recht und schnell, als man sich mit Ernst und mit Vernunft hiezu kehren mag".

Anderseits weist T. hin auf das Wesen Gottes, das allen Kreaturen gemein sei, einer jeden nach ihrer Empfänglichkeit, und auf das Wirken Gottes, das, je göttlicher es sei und vom Menschen empfangen werde, desto unmittelbarerer Art und Natur sei. „Du kannst nicht anders, welch' Vermögen du einem Meister gibst, du musst dasselbe Vermögen Gott geben ohne alles Maass. Je weiser und mächtiger nun ein Meister ist, desto unmittelicher geschieht sein Werk und desto einfältiger ist es. Der Mensch hat viele Mittel in seinen auswendigen Werken; ehe er die vollbringt, wie er sie in sich gebildet hat, dazu gehört viele Bereitschaft. Der Mond und die Sonne in ihrer Meisterschaft und in ihrem Werk, das ist ein Erleuchten, das thun sie gar schnell; sobald sie ihren Schein ausgiessen, in demselben Augenblick ist die Welt voll Lichtes an allen Enden. Aber darüber ist der Engel; der bedarf noch minder Mittels in seinen Werken, und hat auch minder Bilder.... Aber Gott bedarf keiner Bilder, noch hat er ein Bild. Gott wirket in der Seele ohne alles Mittel, Bild oder Gleichniss in dem Grunde, worein nie ein Bild kam, denn er selbst mit seinem eigenen Wesen". Gott der Vater „gebiert seinen Sohn in der Seele in aller Weise, wie er ihn gebiert in der Ewigkeit (nach der Analogie seines Sohnes in der Dreieinigkeit), nicht minder, noch mehr (s. Dreieinigkeit), und „vereinigt sich also mit ihr"; und „wäre da irgend Bild, so wäre da nicht mehr Einigung"; und „an der wahren Einigung liegt alle Seligkeit". Möchte man einwenden, in der Seele seien „nichts denn Bilde von Natur", so „würde, wäre diess wahr, die Seele immer selig und Gott wäre (in ihr) nicht die höchste Seligkeit und das Ende, was doch seine Natur ist und Wille, dass er sei ein Anbeginn und Ende aller Dinge". „Gott wirket alle seine Werke in sich selbst und aus sich selbst in einem Blicke. Wähne nicht, da Gott Himmel und Erde machte und alle Dinge, dass er heute eins machte und morgen das andere, wiewohl solches Moses schreibt,

denn er that es um der Leute willen, die es nicht anders konnten merken; Gott that nicht mehr dazu, denn allein: er wollte und sie wurden. Gott wirket ohne Mittel und ohne Bilde, und je mehr du ohne Bilde bist, je mehr du seines Einwirkens empfänglicher bist".

Auch psychologisch sucht T. erklärlich zu machen, wie der göttliche Geist im Menschen wirke und der menschliche sich leidend verhalte, ohne dass doch menschliche Persönlichkeit irgend in ihrer Einheitlichkeit getrübt werde. Gott, sagt er nämlich, wirke an der Stelle der „wirkenden" Vernunft auf die leidende. „Die Meister schreiben von einer wirkenden Vernunft und von einer leidenden. Die wirkende schauet die Bilder von äussern Dingen und hauet Bilde ab von äusseren Dingen und entkleidet sie von Materien und Zufällen und setzt sie in die leidende Vernunft und die gebiert sie dann in sich als geistliche Bilde. Wenn dann die leidende Vernunft von der wirkenden schwanger worden ist, so behält sie die Bilde und (er)bekennet dann die Dinge mit dem Eintragen der wirkenden Vernunft. Dennoch mag sie die Dinge nicht erkennen, die wirkende Vernunft muss anders sie erleuchten und ihr Licht von neuem auf sie ergiessen." Was nun die wirkende Vernunft an einem natürlichen Menschen thue, „dasselbe thut auch Gott ganz in aller Weise an einem abgeschiedenen Menschen. Er nimmt hie ab die wirkende Vernunft und setzt sich selber nieder an die Stätte und wirket mit sich selber, was die wirkende Vernunft sollte wirken. Denn dieser Mensch hat sich selber gemüssiget und die wirkende Vernunft alle geschweiget an sich. Hierum ist es Noth, dass sich Gott dieses Werks unterwinde und er muss selber der Werkmeister sein und Geber in die leidende Vernunft". Und das erkenne man daran. „Die wirkende Vernunft kann nicht zwei Bilder mit einander zugleich haben, sie hat eins vor und ein anderes nach. Wie die Luft weist die Farben, doch magst du nur eine nach der andern sehen; also thut die wirkende Vernunft". Das Wirken Gottes aber sei ein den ganzen Menschen umfassendes, ihn in eine ganze Welt von neuen Anschauungen, Kräften u. s. w. versetzendes, ein ursprüngliches. „Wenn Gott gebieret in der Stätte der wirkenden Ver-

nunft, so gebieret er mancherlei Bilder mit einander in einem Punkte. Denn so Gott dich beweget zu einem guten Werk, zuhand so erbieten sich da alle guten Werke. Dein Gemüth gehet mit dem fürbass (gänzlich) auf, tausendmal fester, und auf alles Gute. Was du Gutes vermagst, das erbeut und erbildet sich da alles mit einander in einem Blick, in einem Punkt mit einander". Das sei das Zeichen, dass das Werk nicht der Vernunft Werk noch Geburt sei, sondern „dessen, der alle Bilder mit einander in sich selber hat". Wenn T. hier von Bilden redet, so erklärt er sich darüber so: „von Gott wurde es geboren und gegeben überzeitlich, über alle Bilde, und vom Menschen nur zeitlich empfangen und genommen".

Uebrigens, meint T., wenn man auch das „Wie" und das „Was" nicht „wisse", so empfinde man doch das „dass". Und eben, dass man das Wie und Was nicht vollständig begreife, darin erkennt er ein Heilsames. „Denn der Mensch, weiss er der Ding' Ursach, zuhand ist er der Dinge müde und suchet ein anderes zu erfahren und zu wissen und jammert ihn also immer mehr nach Wissen und hat doch kein Beibleiben.... Ebendarum erhält ihn die unbekannte Kenntniss bei diesem Beibleiben und er jaget dem nach, bis wir es erspüren, auf dass wir nimmer aufhören, bis wir es begreifen".

Das mystische Leben in seiner Entfaltung.

Die Voraussetzungen der mystischen „Einung", dann diese selbst in ihrem Werden haben wir kennen lernen, so weit sich darüber T. ausgesprochen hat. Sie selbst in ihrem Sein und in ihrer Lebens-Entfaltung wollen wir nun ins Auge fassen, denn T. hat darüber besonders reiche Andeutungen gegeben.

Die göttliche Geburt als höchster Lebensmoment; dessen Erneuerung zum Lebenszustand.

Das Höchste, was T. aus der mystischen Lebens-Erfahrung kennt, hat er mit dieser „göttlichen Geburt", mit dieser

„Einung“ ausgesprochen, und „man möchte das auch wohl an manchen Stellen der Schrift (= h. Schrift und Väter) mit den allergrössten Heiligen, die die Zeit hatte, bewähren. Diess nennt David einen Schlaf und Skt. Paulus einen Frieden, der alle Sinne übertrifft; Skt. Johannes eine Stille, die eine halbe Stunde währte, und manche andere grosse Heiligen der h. Kirche, S. Dionysius und S. Gregorius und viele andere, die viel hievon geschrieben haben“.

Aber dieses Höchste, sagt er, sei doch nur ein — Akt, ein Moment des Lebens, ein „Blick“ (Blitz), ein „Zuck“, die Sache einer „halben“ Stunde, einer „Stunde“, „schnell und geschwind, recht wie ein Augenblick oder noch minder“; „je schneller, je edler.... In dem (Seelen-) Grunde gebiert der himmlische Vater seinen eingebornen Sohn hunderttausendmal schneller denn ein Augenblick nach unserem Verstehen ist, und in dem Blick der Innigkeit allezeit neu, in dem Adel, in der unaussprechlichen Klarheit seiner selbst.... So alle Formen entworden sind, dann in einem Blick so wird der Mensch überformet“. Denn es ist ein Moment religiöser Inspiration, der allerdings nicht treffender denn mit einem Blitz in der Seele verglichen werden kann; und T. spricht hierin nicht bloss aus seiner eigenen Erfahrung (S. 30), sondern auch ganz in Uebereinstimmung mit den andern Mystikern; z. B. Bernhard (S. 637), Suso (s. u.). Obwohl aber nur ein Moment, sei er doch ein hochbegnadigter, der höchste Lebensmoment, ein unantastbares Heiligthum. „Kinder, in diesem einen Augenblick zu stehen ist besser, denn alle auswendigen Werke.... Dieser Menschen (in diesem Moment) soll sich Niemand annehmen (richten), denn der Papst und die h. christliche Kirche nehmen sich dessen nicht an; sie lassen Gott mit ihnen gewähren“. Es sei ein Moment (Raptus) so überwältigend, dass die menschliche Natur ihn kaum fassen könne. „Wenn der Herr kommt in den Menschen nach allen diesen Vorgängen, die geschwind und stark gewesen sind und so grosse Bewegung gemacht haben, und alles, was da ist in der armen Natur und in dem Geiste, also gebrannt ist, und dann der Herr selbt kommt, o was Wunders wähnet ihr, dass da werde? Wisset, erhielte

Gott nicht diese Natur in übernatürlicher Weise und hätte ein Mensch hundert Menschen Kräfte, er möchte der Wonne und des Wunders nicht erleiden; dennoch ist diess nichts denn ein Blick".

Dieser Moment könne wohl auch von einem klaren Bewusstsein begleitet sein, öfters aber trete das Tages-Bewusstsein ganz zurück; „es ist öfter mit einem Unterschied, öfter in einer Finsterniss ohne Unterschied"; meist aber doch letzteres; denn „in diesem Abgrunde verliert der Mensch sich so tief in so grundloser Weise, dass er von sich selbst nichts weiss, weder Weise, noch Wort, noch Werk, noch Geschmack, noch Erkennen, noch Lieben, denn es ist alles ein blosses, lauteres, einfältiges Gut, ein unaussprechlicher Abgrund und ein Wesen und ein Geist". T. erzählt uns ein seltsames Beispiel von einem solchen (ekstatischen) Moment an einem Laien. „Ein guter Mann stand und drosch sein Korn, indem ward er verzückt, und der Engel musste den Flegel haben, oder er hätte sich selber erschlagen".

Ob nun aber dieser Moment nicht zu einem dauernden Zustande werden könnte? Eine wichtige Frage, an der T. nicht vorübergeht; er drückt sie auch so aus: „ob diese Geburt allewegen geschehe oder unterweilen"? In der Beantwortung bringt er vorerst eine sehr umsichtige Distinktion an. „Eine Weise ist, dass der Mensch zu allen Zeiten von dem h. Geiste geordnet und bewegt wird, das ist, dass ihn der h. Geist zu allen Zeiten ermahnet, treibt, lockt und in ein geordnetes Leben zieht, das thut er allen denen, die seiner warten und ihm Stätte geben, dass sie ihm folgen. Die andere Weise, die der h. Geist in seinen Werken hat, in den Söhnen (s. Rusbroek), das ist, dass er sie jählings über alle Weise und Wege zieht, in einem Augenblicke, in einem viel höhern Grade, und das sind die allerliebsten Kinder Gottes". Was nun diesen höchsten, aber spezifisch ganz eigenen Lebensmoment betreffe, so könne derselbe kein andauernder sein, schon um des Leibes willen, der in dem steten Verzücktsein der Seele „gänzlich darben" müsste; denn „die Seele ist eine einfältige Form des Leibes, und wo sie sich hinkehret, da kehret sie sich ganz hin; wenn ihr dann das Gute be-

kannt ist, so möchte sie sich nicht davon kehren, also dass sie dem Leibe keinen Einfluss oder Hülfe thut, wie dem h. Paulus geschah". — Wenn nun aber als Akt nicht allewege, so könne dieser Moment doch allewege sein in seinen Wirkungen. „Was ein Mensch vor zehn Jahren sprach, das hat er bei sich wohl im Angedenken, es ist jetzund nicht, dennoch ist es ihm also nahe, weil er jetzund daran gedenkt und wirkt. Eins hat er in einer Habung (habitus, Zustand), das andere in einer gegenwärtigen Wirkung". So sei es mit dieser „Geburt". Der Herr habe gesprochen: über ein Kleines sollt ihr mich jetzund nicht sehen und aber über ein Kleines sollt ihr mich sehen. „Also der getreue Gott etwann so zeigt er sich und etwann so verbirgt er sich". Wie er wisse, dass es uns gut sei, so ordne er es uns. In der Wirkung könne und solle dagegen diese Geburt zu einem bleibenden Zustande werden; denn „wo der Mensch Gutes findet, da mag er sich mit nichten davon scheiden"; T. erinnert dabei an Petri Worte — auf dem Wege der Verklärung. „Wo nun die Erkenntniss das findet, da muss die Liebe und das Gedächtniss nachfolgen". Nun habe das Gemüth sich im Momente der göttlichen Geburt „so verlaufen in Gott, dass es nimmermehr herwieder kommen möge". „So wenig ein Stein, den man in ein Meer würfe, das da nicht Grundes hätte, von seiner Kraft wieder aufkommen möchte zu einem irdischen Dinge, denn er sein Zentrum nicht hat, da er aufliegen möchte, also geschieht auch dem Gemüthe, das sich wirft in Gott, der grundlos ist — darinne versinket es und kommt doch nimmer zu Grunde, und Niemand mag es herwieder aufziehen, denn es kein kreatürlich Zentrum hat, da es aufbliebe". — Doch nicht als wie von selbst, als wie mit magischer Gewalt! Um den Zustand bleibend zu erhalten, sei von Noth, dass man das h. Feuer hüte, das heisst: eine stete Erneuerung aller der Mittel, durch die man zum ersten Durchbruche gekommen. „Das gehet nicht eines Tages zu noch in kurzen Zeiten; es muss mit einem Durchbruch erstritten werden, und man muss sich dazu mit einem emsigen Fleiss und Ernst gewöhnen, so wird es dem Menschen zuletzt leicht und süss.... Es will nicht eines Tags noch eines Jahres zugehen; es nimmt

Zeit. Man kann sich nicht heut üben und morgen schlafen, sondern es soll sein ein emsiges Verharren bis an das Ende, mit aufgereckten Händen allezeit bereit zu sein in allem göttlichen Willen, wirkend und leidend.... Denn so oft der Mensch sich zu Gott kehret, in einem jeglichen Augenblick empfängt er neue Gaben und Gnaden.... Etliche Menschen sind so fleissig, sobald sie einen Gedanken (der nicht gut ist) gewahr werden, der muss zuhand mit dem eisernen Fleiss abgeschoren werden. Im Anfang ist diess etwas hart, das stete Wahrnehmen seiner selbst, aber darnach, wenn sich der Mensch daran gewöhnt, so ist es ihm leicht und, wozu er im Anfang einen Fleiss bedurfte, das bläset er nun ab". Besonders dieses Einkehren in seinen Grund solle der Mensch üben einmal wenigstens jeden Tag, ja „zu 77 Malen, wenn es möglich wäre, dass es die Natur erleiden möchte". Doch empfiehlt er vorzüglich die nächtliche Stille. „Kinder, diess zu befinden, muss Stund und Stätte haben, eine Stille, ein Beibleiben, eine Ledigkeit, und dazu ist die Nacht gut, die still und lang ist. Denn wenn man des Morgens ein wenig empfinden sollte, so bedarf man diess und das und lauft her und dar und wirkt diess nicht von innen in Ledigkeit. So kommt denn der Teufel und verstopft dir die Wege, dass dir vielleicht dessen nimmer wird". Mit dieser nächtlichen Stille meint er die Zeit unmittelbar n a c h den Metten, „wann der Mensch einen guten Schlaf gethan".

In dieser Art mahnt T. zu dem steten E r n e u e r u n g s - p r o z e s s in ernsten Worten; er glaubt sich nicht genug thun zu können, „weil die falschen Gründe in verdeckter Weise so schädlich und sorglich mit dem göttlichen Lichte selbst vermischt werden". Durch diesen steten Erneuerungsprozess, sagt er, werde man dann jenen A k t s e l b s t, durch welchen der Zustand begründet worden, in sich wieder erneuern, und so „aus der Gewohnheit ein Haben (habitus) entstehen". Darum „thäte der Mensch in einem ganzen Jahr nichts anderes, denn dieses Werk in ihm wahrnehmen, so wäre nie ein Jahr von ihm so wohl angewendet, wenn er auch kein anderes gutes Werk gethan hätte".

Man möchte versucht sein, zum Schlusse zu fragen, ob T.

diese „Weise“ als Lebensregel für alle Menschen hinstelle. Gewiss als mystisches Lebens-Ideal. Aber er ist sich wohl bewusst, dass die Erreichung dieses (wie jedes) Ideals nur das Erbtheil auserwählter und hochbegnadigter Seelen ist und selbst in diesen nur annähernd. Daher sagt er geradezu, diese „Geburt“ sei selten, nur in „Wenigen“ (vrgl. „die dreierlei Menschen“), wenigstens im Verhältnisse der Masse der Andern; am empfänglichsten seien übrigens noch die Jüngeren. „Wisset, Kinder, diese edlen Gründe finde ich etwa wohl in jungen Menschen, aber in den alten ist es zumal verdorben, denn die alten Menschen stehen zu fest auf ihren eigenen Aufsätzen und ihren alten Weisen mit ihrer Eigenschaft.... Wo denn aber eine gute Natur ist (noch nicht besessen mit angenommenen Weisen) und die Gnade dazu kommt, da gehet es gar schnell voran; wie ich mehr denn einen Menschen weiss, jüngere Menschen von 25 Jahren, in der Ehe, und edel von Geburt, die in diesem Wege vollkommen stehen“. Doch beschränkt er anderwärts wieder diese Aussprüche. Zur völligen Reifung, meint er dann — allerdings nicht zum ersten Durchbruch — brauche es auch der Jahre. „Es wird keiner ein wesentlicher himmlischer Mensch, sagt er in einer Pfingstpredigt, es sei denn, dass er an seine 40 Jahre komme (s. Rusbroek); es hängt so manche Fessel an dem Menschen“. Er beruft sich dafür auf die 40 Tage der Jünger bis zu ihrem Pfingstfest. „Was aber den Jüngern Tage waren, das sind uns Jahre; denn weil sie das Fundament sein sollten, darum ward ihre Frist kurz, ein Tag für ein Jahr“. — Er weiss übrigens von Menschen, „die in den vordersten Uebungen stehen, in die diese lautere Ueberformung einleuchtet wie in einem übernatürlichen Einblick, etwa zu der Wochen ein- oder zweimal, das ist so oft, als es ihnen Gott durch seine Erbarmung gibt, denn es ist ohne Verdienst“. — Offenbar muss in diesen Personen dieser „Einblick“ eine „Gewohnheit“, eine Art „anderer Natur“ geworden sein. Wer aber dächte dabei nicht zugleich an eine nervos-somatische Basis! T. spricht sogar von einer jungen Tochter, „die — sie lebt noch — alle Tage zu dem

mindesten einmal von Gott gezogen wird in den göttlichen Abgrund Gottes".

Die göttliche Geburt und die Schuld und die Sünde.

Mit dem neuen Leben sei die Schuld der frühern Sünden getilgt, sagt Tauler. „Mit den göttlichen Werken so werden alle bösen Werke vertilget, die je geschahen; und davon so wird der Mensch geabsolviret a pœna et a culpa, das ist von Pein und von Schuld, denn mit dem dass sich Gott offenbaret in der Seele, so muss alle Anderheit entweichen.... Wo der Wiederfluss recht geschieht, da wird alle Schuld genüglich bezahlt und wären ihrer so viel, als alle Menschen je schuldig waren von Anfang der Welt.... Hätte ein Mensch hundert Jahre gelebt und hätte alle Tage hundert Todsünden gethan, und gäbe ihm Gott einen wahren, ganzen Kehr, von den Sünden zu lassen, und er ginge mit dem Kehr zu dem h. Sakrament, so wäre das alles unserm Herrn ein kleines Ding, in dieser hohen edlen Gabe alle die Sünden in einem Augenblicke zu vergeben, gleich wie einen Staub aus der Hand zu blasen. Und der Kehr möchte also kräftig sein, dass alle Pein und Busse damit abginge, und der Mensch damit heilig werden könnte.... Es mag wohl sein, dass diese Menschen (die einen rechten Kehr gethan,) weiter gefallen sind, denn alle diese (lauen) Menschen in manche schwere, grosse Todsünde; da achte ich nicht auf, wie viel oder wie gross die sind;.... es sind doch selige und liebliche Sünder.... Sie nahen sich unserm Herrn von Grund und thun oder haben einen wahren, gründlichen Abkehr von allem dem gethan, was Gott nicht lauter und blos ist. Von dieser Menschen Sünden will Gott nimmer keine Rechnung haben; er will auch ihre Sünden nicht wissen; sie haben sich gänzlich davon gekehrt, so hat sich auch Gott davon gekehrt. Wollen sie ihrer nicht mehr wissen, so will ihrer auch Gott nicht mehr wissen".

In dieser Art vermittelt T. die Vergebung der Sünden durch „den Kehr" von Seite des Menschen. Er spricht zwar auch von einer Versöhnung durch das Blut Christi, doch ohne

nähere Bestimmungen; dagegen will er dieses Blut nicht zum „fruchtlosen Spielen“ werden lassen. „Sicher es gehet nicht, wie ihr wähnet. Nein, traun, nein; diese blinden Menschen meinen, dass das kostbare Leiden unsers Herrn J. Christi und sein theures Blut also mit Spielen ohne Frucht soll hingehen. Nein, Kinder, nein, es gehet nicht also“. — Denn das neue Leben selbst ist eben die Freiheit von der Sünde. „In demselben Nu, so Gott der Vater gebiert seinen Sohn in der Seelen, so vergehen alle Sünden und alle Ungleichheit, und werden in ihm geboren alle Tugenden in einer Gleichheit Gottes; und in demselben Nu stehet der Mensch ohne Sünde in allen Tugenden;... wie Skt. Joh. sagt: wer geboren ist, der mag nicht sündigen“.

Doch modifizirt T. diesen Satz. „Die Gabe, die der h. Geist ist, wird empfangen durch den innern Menschen und behütet ihn fürbass mehr vor allen Menschen; aber der äussere Mensch ist der Gaben nicht empfänglich, und darum wird sie nicht empfangen von dem äusseren Menschen, und darum mag er nicht allewegen leben ohne tägliche Sünde“. Denn „er hat Gemeinschaft mit der Zeit, die unstät ist, und darum sind auch die Sinne unstät.... Wäre es nun möglich, dass die Sinne allwege eingezogen wären in den innern Menschen und dass der innere Mensch vereinigt wäre mit Gott, der Mensch lebte allwegen ohne Sünde“; aber „so der Mensch wieder kommt zu ihm selber und Werke hat in den Sinnen, so mag er etwan Gebresten haben, und das geschieht ohne Urlaub der Bescheidenheit, so der Mensch sein selbst vergisst — und das ist eine tägliche Sünde“. „Unsere Natur ist von Adams Fall voll gebrestenlicher Neigung, und kann nimmer zu Grunde vertilget werden; denn es geschieht wohl, dass ein Mensch stirbt nach dem vernünftigen Willen, und dass der nicht anders will, denn das Gott will, aber der sinnliche Wille nach sinnlicher Neigung der kann in der Zeit nimmer zu Grunde ersterben. Und die Neigung muss der vernünftige Wille allezeit tödten, also dass die Sinnlichkeit gerichtet sei in die obersten Kräfte in Gott“. Das „mag aber nicht allwegen sein, nur etwan so Gott den Menschen darein ziehet: und darum mag man nicht allwegen ohn' Gebresten sein“.

Aber diese Gebresten des neuen Lebens sind nach T.
ı nur in den niedersten Kräften, sind nicht Willens-
den. Es mag auf diesem Standpunkte dem Menschen wohl
ɪs z. B. „einfallen", was nicht recht ist (etwa „natürliche"
: „teufelische Bilder"); aber er bleibt nicht darauf; wess-
en T. in seinen Predigten geängsteten Gemüthern, denen
he Gedanken „einfallen", ohne dass ihr Wille, ihr innerer
ısch dabei wäre, zuruft, sie sollen sie sich nur auch wie-
„ausfallen" lassen, einfältiglich ihre Gebrechen und ihre
den „in den finstern, unbekannten, göttlichen Willen wer-
. Und wie nur in den niedersten Kräften, so sind es, sagt
auch nur „die ersten Regungen zur Sünde, deren
nand ledig ist", von denen man im neuen Leben noch
offen wird.

Daher bestimmt er den Satz, dass nur „eine wahre, ganze
ung aller Tugend" Schuld- und Sündlosigkeit sei und
ınnt werden könne, dahin, dass (denn von einer Recht-
gung im Sinne des Apostels Paulus weiss er nichts) der
llkommene" Willen, das Gute zu thun, und eine volle
e, ein ganzer „Unterfall in den Grund der Demuth vor
t" — rechtfertige. Denn das seien Potenzen, die als
he eben zur Habung aller Tugenden den Menschen führen.
sei, wie wenn Einer einen grossen Sprung thun wolle;
ferner er davon gehet und sich einen weiten Zulauf nimmt,
reiter er springt". Auf gleiche Weise sei es mit diesen
ıschen; „je unwürdiger sie sich schätzen gegen Gott und
Kreaturen, ohne Zweifel desto näher und kräftiglicher
ngen sie in Gott.... Die Seele, so sie einen Inschlag thut
ich selber, so sieht sie sich an, was sie war, was sie ist
was sie nicht ist; was sie war, nach gebrestlicher Weise,
das begreifet sie mit Bitterkeit, und die Bitterkeit, die
ɪe und das Gedränge und Missfallen machet sie lauter, und
er Lauterkeit entspringt ein klares Licht und zeiget ihr alle
hrheit und der h. Geist macht das Licht brennen und in-
ig und inbrünstig und jaget sie damit in alle Wahrheit, die
ist gezeiget, und lässt sie in keiner Weise wiederkehren in
alten Gebresten, sondern er führet sie frei in alle Wahr-
, ohn alles Wiedersehen,... und zu erlangen alle Tugend".

„Eine ganze Reue beschliesst in ihr zu lassen alle Sünden. Und ist, dass dem Menschen Tugend gebricht an den Werken, — er muss sie aber haben in dem Willen; und will er, dass keine Sünde mehr Statt in ihm habe, so muss er den Willen erfüllen mit den Werken, so weit er mag; und in dem ganzen Willen, den der Mensch hat, nicht mehr zu sündigen und alle Tugend zu erlangen, vergibt ihm Gott seine Sünden. Aber er muss darnach eine jegliche Untugend mit einer sonderlichen Tugend überwinden".

Ja eben diese ersten sündhaften Regungen, diese täglichen Sünden führen für die gottliebenden Menschen ihre Heiligung mit sich, sagt T., nicht an und für sich, sondern kraft des innern Zuges, den sie zu Gott haben. „Wohl haben diese Menschen den ersten Anstoss und die ersten Bewegungen zur Sünde, denn davon ist Niemand ledig, aber darnach so ihnen die Gebrechen vorgehalten werden, es sei Hoffarth oder Lust des Fleisches oder zeitlicher Dinge, oder Zorn oder Hass, oder welcherlei das ist, damit sie angefochten werden, zuhand nach der ersten Bewegung kommen sie an Gott demüthiglich und lassen sich in seinen Willen.... Ist, dass der (gottliebende) Mensch von Vergessenheit ein Gebresten übet, so er sich darnach erkennet, so wird er mehr gepeiniget denn ein anderer Mensch, der eine Todsünde thut: und ist das die Sache: wer süsse Dinge geschmecket hat, dem ist das Saure viel bittrer denn dem, der sein nicht geschmecket hat". Und „die Bitterkeit bereitet ihn mehr zu Lauterkeit und zu grösserer Liebe; und darum verhängt Gott etwan über gute Menschen, dass sie einen täglichen Gebresten üben". Insofern könne man von ihnen sagen, dass noch der Wille Gottes über sie und an ihnen, um den sie gebetet, auch dann erfüllt werde, wenn sie in Gebresten fallen. „Nicht dass der Wille Gottes Gebresten sei, sondern Gott verhänget es, auf dass der Mensch seine Krankheit erkenne und in den Grund der Demüthigkeit werde gesetzt, in dem man allein mag bestehen ohn' allen Fall.... Und dass die Wohlgefälligkeit getödtet werde und dass der Mensch komme in Erkenntniss sein selber Krankheit, so verhängt Gott, dass etwan gute Leute fallen, dass sie vor grös-

serem Uebel behütet werden.... Nicht dass die Sünde gut sei, aber sie zeiget dem Menschen seine Krankheit; nicht dass sie (von ihr selbst) den Menschen erleuchtet, sich selbst zu erkennen, sondern es ist eine Sache (= Ursache), dass, das verborgen war, bekannt werde.... Und in dem demüthigen Grunde stehet er dann sicherlich vor allem Fall, der da schädlich ist".

Die »Ausgeburt« und die Dinge.

Ein neues Leben ist grundgelegt im Menschen: im Gegensatz zum alten „kreatürlichen", „tödtlichen" ein „lebeliches", „göttliches".

Dieses Leben hat sich nun zu entfalten; und diese Entfaltung nennt T. die „Ausgeburt"; ganz entprechend der „Ingeburt", womit er das Sich-Versinken, Sich-Eingebären in den göttlichen Grund bezeichnet hat, und „der göttlichen Geburt" selbst, welche in der Mitte zwischen der In- und Ausgeburt die Schöpfung des neuen Lebens ist und bezeichnet. „Wie der Mensch neu ingeboren wird, also wird er auch neu ausgeboren — das ist, dass aller sein äusserer Mensch verändert wird in eine neue Weise, die gottförmlich ist; und wie er seine Glieder vor hat gegeben zur Ueppigkeit, also beut er sie nun zu dienen Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit, und wie dann alle Dinge neu gemacht sind innerlich, also werden auch alle äusserliche Dinge neu gemacht, und wie diess göttliche Feuer das Herz inbrünstig macht und alle Ungleichheit innerlich verschwendet, und die Kräfte ordinirt auf ihr Bestes, also bricht das göttliche Feuer aus in den Leichnam (Leib) und verschwendet an ihm alle sündliche Neigung, und richtet ihn auf in alle Tugend und jaget ihn in alle gute Werke, und also kommt er zu seiner ersten Gerechtigkeit und heisset ein neuer Mensch, der nach Gott geschaffen ist in Heiligkeit".

Diese Ausgeburt hat eine doppelte Richtung: nach aussen, im Verhältniss zu den Dingen, zu der Welt, den Gaben, dem „Zufall" (quod accidit); und nach innen, als Entfaltung in den Sinnen und in den Seelenkräften des Menschen.

In eine der früheren entgegengesetzte Lebenssphäre ist der Mensch versetzt, „also dass da recht seine Inwendigkeit umgekehrt und zumal verwandelt wird, und ihm die Dinge nicht schmecken, die ihm zuvor wohl schmeckten und ihm lustlich waren; davor ihm vormals graute, das ist ihm nun lustlich und er begehret dessen von Herzen, dasselbe ist Schmach und Elend und eine edle Ledigkeit, Inwendigkeit, Demüthigkeit, Verworfenheit und Abgeschiedenheit von allen Kreaturen. Diess alles ist ihm dann seine höchste Wonne, wenn diese Berührung des h. Geistes in der Wahrheit in ihm geschehen ist". Mit einem Worte: „unschmecklich und bitter und widerzäme ist ihm Alles das, was Gott nicht ist, in ihm selbst und in allen Kreaturen".

Vermöge dieser innern „Gott-Gleichheit" fasst der Mensch nun alle Dinge — alles was ihm „zufällt", leiblich und geistlich — unter demselben göttlichen Karakter, prüft sie nach demselben Masstab, weist und deutet sie auf dasselbe Ziel.

Darin erweist sich nach T. diese Ausgeburt, dass der Mensch Alles, „was auf ihn fällt ohne sein Zuthun", als „von Gott nimmt und nicht von den Kreaturen", es ist ihm alles „eine Gabe Gottes, es sei was es sei, Lieb oder Leid, Sauer oder Süss"; Gott allein „will sein Geber sein" (s. u.).

Und wie er alles als von Gott nimmt, so wird ihm auch, weil „Gott, der in allen Dingen ist, gewurzelt ist in dem Grund seiner Seele", d. h. vermöge des Karakters seiner Gott-Gleichheit Alles zu Gott, und weist ihn auch Alles zu Gott. „Wenn diese Geburt in der Wahrheit (in dir) geschehen ist, so mögen dich alle Kreaturen nicht hindern,... noch entsetzen und zerstreuen,... sondern sie weisen dich allezeit zu Gott und zu dieser Geburt. Also finden wir ein Gleichniss an dem Blitz; was der Blitz trifft, so er schlägt, es sei Baum oder Thier oder Mensch, das kehrt er mit der Fahrt (Richtung) zu ihm, und hätte der Mensch den Rücken dargekehrt, zu der Stunde wirft er ihn um mit dem Antlitz. Hätte ein Baum tausend Blätter, sie kehrten sich alle gegen den Schlag mit ihrer Richtung. Sieh' also geschieht denen, die von dieser Geburt gerührt und getroffen werden; sie werden schnelliglich gekehrt zu dieser Geburt, in einem jeglichen, das

gegenwärtig ist. Ja wie grob es doch ist, ja was dir ein Hinderniss war, das führet dich nun allzumal, das Antlitz wird dir alles gekehrt zu dieser Geburt. Ja alles, was du suchest oder hörest oder was da sei, so magst du in allen Dingen nicht anderes nehmen denn diese Geburt. Ja alle Dinge werden dir lauter Gott, denn in allen Dingen meinest noch liebst du nichts denn lauter Gott. Recht als wenn ein Mensch lange die Sonne ansähe an dem Himmel; was er darnach ansähe, da bildete die Sonne ein".

Endlich trägt auch der Mensch alle Dinge Gott wieder auf. „Denn merket, der Mensch hat alle Dinge von Gott empfangen, alles was er hat inwendig und auswendig, Gut der Natur, Gut der Gnade, Gut des Glücks; diess hat er Alles nur darum, dass er es Gott wieder auftragen solle mit Liebe, mit Dankbarkeit und mit Lob". T. drückt sich auch so aus: „Wie der Mensch aus Gott geflossen ist, mit demselben Ausfluss Gottes fliesst er wieder in Gott" — mit allem was er hat; oder: wie der Geist Gottes „in den Menschen gesprochen hat", also „soll der Mensch mit seinem Geist alle Dinge wieder in Gott sprechen". Was heisst nun aber das: „Gott Alles wieder auftragen"? Das heisst, nach T.: auf die Dinge, Gaben, Gnaden Gottes „nicht fallen mit Lust und mit Liebe"; „nicht damit spielen"; „sich nicht daran halten"; „sich ihrer allzumal nicht annehmen"; sie „nicht mit Eigenschaft an sich ziehen, als ob es recht das Seine (Eigene) wäre", und so „einen gefährlichen Schaden an sich selbst thun"; sich nicht durch sie vermitteln, besitzen lassen, sondern „durch alle Dinge, die da zu beiden Seiten zuschlagen in allem Ausfliessen Gottes", nur „ein Gemerk haben auf Gott", wie „wer ein Ding mit allen seinen Kräften durch einen engen Spalt einer Mauer siehet, so lange er das mit allen seinen Kräften gern ansähe (was er dadurch sieht), so hindert ihn das Mittel nicht". Es heisst: die Dinge brauchen als einen „Durchgang" zu Gott (s. o.), in allen Werken „nicht diess noch das, denn lauter, blos Gott allein meinen", so „dass allein die Ehre Gottes und sein wohlgefälliger Wille im Menschen und durch ihn vollbracht werde und in allen Kreaturen"; bleiben in allen Dingen „in einer lautern Empfänglichkeit Gottes, wenn er

wolle sprechen, dass man ihn höre" — ganz wie Jesus Christus (S. 96); überhaupt: sich zu allen Dingen so verhalten, sie „so behalten, wie sie der ewige Gott will von uns gehalten haben in Armuth unseres Geistes, wie St. Paulus spricht: diess sind die durch Gott alle Dinge gelassen haben und doch alle Dinge besitzen in der Wahrheit; das ist also, dass wir kein Ding in dieser Zeit also lieb sollen haben, weder Gut noch Freund, noch Ehre, noch Leib, noch Seele, noch Lust, noch Nutzen, dass, wenn Gott ein anderes von uns haben wollte, wir das gern und willig und fröhlich ihm zu Liebe und zu Lobe seinem göttlichen, väterlichen Willen lassen sollten". Das heisse: Gott alles auftragen. Da „stehen die Menschen allezeit in Bereitschaft, alle Dinge frei und ledig durch Gott zu lassen, so der ewige Gott sie von ihnen gelassen haben wollte"; denn „dieweil dieses Menschen Gemüth kein vergängliches Ding zu Ruhe noch zu Friede mag sättigen, reckt er allewege die Hand seiner Begehrung aus zu dem edlen Almosen des milden Gutes, das Gott selber ist". Und wenn der Mensch „Lust und Unlust hat in Gewinn und in Schaden, das ist nur in den niedersten Kräften"; da „muss man sich inne leiden und lassen und dann sich Gott wieder auftragen".

Und so, sagt T., das Verhältniss dieser gottgeborenen Menschen zu den Dingen zusammenfassend, so „wirken sie auswendig der Zeit in Ewigkeit, aus Geschaffenheit in Ungeschaffenheit, aus Mannigfaltigkeit in Einfältigkeit; sie bleiben im Frieden in Unfriedsamkeit und sinken mit einer Begehrung in den Grund und tragen Gott alle Dinge wieder auf, als es ewiglich in ihm gewesen ist und er es geliebt und gemeinet hat". Das nennt er „ein Eingehen und Ausgehen", ein „Ausgehen und Eingehen".

Das „arme Leben".

Nur bis zu dieser Bereitschaft, alle Dinge (die dem Menschen nur zur „Nothdurft" und als „Durchgang zu Gott" gegeben sind) zu lassen, wenn es Gott verlangte, ist T. in seinen Predigten in der Regel gegangen; und er spricht die Möglichkeit geradezu aus, dass man ein Königreich haben

könnte und doch innerlich frei sein, und „das schadete nicht“. Doch finden sich Stellen, in denen er auch von einer Armuth „auswendig und inwendig“ spricht, „um dem Bilde unseres Herrn, seiner blossen lauteren Armuth nachzufolgen aus rechter Liebe, unbekümmert und unbefangen, inwendig und auswendig“.

In seiner „Nachfolgung“ ist er in diesem Sinne konsequent weiter gegangen ganz im ursprünglichen Geiste der Bettelorden: „ein arm vollkommen Leben“ anerkennt er da nur in einer wirklichen „faktischen“ äusseren Armuth als Ausdruck der inneren. So wenig er es sich denken kann, dass der Leib nicht dem Impuls der Seele folge, das Aeussere nicht dem Inneren diene, eben so wenig kann er sich ein „innerlich erstorben Leben“ denken, ohne ein äusseres. Beide mit einander konstituiren erst diess „vollkommen arm Leben.“ Allerdings genüge nicht äussere „willige“ Armuth, die Armuth „nach dem Zufalle“ ohne die innere, wesentliche. „Unser Herr meint nicht, dass Vollkommenheit daran läge, dass man zeitlicher Dinge nicht hätte; denn man findet ihrer gar viel, die doch nicht vollkommen sind“. Nur „wer in der Innigkeit kommt zu einem armen Leben“, der „thut der Armuth Recht und Niemand anders“; und „es muss von Noth sein, wer recht will arm sein, dass er innig sei“. Armuth „ohne Innigkeit“ ist „gleich als ein König ohne Königreich“, oder „als ein Leib ohne Seele, oder eine Seele ohne Gott“; und „wie Gott der Seelen Leben gibt, und die Seele dem Leib, also machet Innigkeit des Menschen Leben fruchtbar und Gott angenehm. Und darum sprach Christus: es sei denn dass das Waizenkorn ersterbe, so mag es nicht Frucht bringen. Und also müssen alle Dinge innerlich in uns ersterben, und wir in Gott, so bringen wir viele Frucht.... Und darum ist ein äusserlicher armer Schein nicht viel Schatzes werth, denn die Buben in den Gassen haben auch einen armen Schein und darum sind sie nicht heilig: sondern dass der Mensch zu Grund innerlich ersterbe und damit in einen armen Schein geht, das gehört zu einem armen Leben, da Vollkommenheit inne ist“. Manche Menschen, sagt T., „geben alle äusserlichen Dinge“ hinweg und das thun sie vom Hörensagen, so man

spricht, dass Vollkommenheit daran liege." Aber „sie bleiben auf der äusseren Weise der Armuth"; sie sind „gute heilige" Leute, aber „grob, unerleuchtet, und wissen nichts von der Heimlichkeit Gottes noch von seinem Wirken".

Diese innere Armuth soll sich aber veräusserlichen, verlangt T., wenn der Mensch „vollkommen" sein, im Stand eines vollkommen armen Lebens stehen wolle; „denn ein Mensch ist nicht allein ein Mensch nach der Seele, sondern auch nach dem Leibe" und darum „ist Vollkommenheit des Menschen nicht allein zu nehmen nach Ledigkeit des innern Menschen, sondern auch nach dem äusseren Menschen". „Der Geist, der zumal ledig und arm ist von Liebe, dessen Leib muss auch nothwendig ledig und arm sein, so viel er von blosser Nothdurft entbehren mag, denn die Seele gebeut dem Leib, und nicht der Leib der Seelen, und was dem andern gebeut, da muss das Andere auch ihm gehorsam sein, so vollbringet es seinen Willen".

T. hatte, wie wir sehen, ganz im Geiste des Apostels Paulus, ein äusserlich Haben und doch innerlich Frei sein in seinen Predigten anerkannt. „Sei ohne Eigenschaft und bildlos und ledig und frei... so gönnet dir der ewige Gott wohl deine Nothdurft." In seiner „Nachfolgung" wirft er dieselbe Frage auf, „ob das nicht sein möchte, dass man, wie Etliche sprechen, die Dinge behalten möchte, also dass der Mensch sein selbst Willen nicht darin besitzt, sondern den Willen Gottes"? ob das nicht möglich wäre, „dass das Feuer göttlicher Liebe in dem Menschen brenne und ihm alle Dinge zu nichte mache nach dem innern Menschen und doch der äussere Mensch seine Nothdurft möge haben"? „Eine gemachte Rede"! ruft er aber aus. „Ich spreche, darnach das Licht brennet im Menschen und darnach das Brennen ist, darnach beweiset es sich von aussen: ist es gross, es brennet dem Menschen alle Dinge ab, äusserlich und innerlich; aber ist es klein, so behält der Mensch seine Nothdurft von aussen an und verschmähet die Dinge (nur) von innen". Denn „das Band göttlicher Liebe zerbricht alle Bande der Kreaturen und wer noch gebunden ist mit den Kreaturen, das ist ein Zeichen, dass er nicht gebunden ist mit Gott". Auch ist „göttliche Liebe ein

solcher Quell: wer seinen Mund recht hält an den Quell, der überfliesset mit Liebe, dass er von allen Kreaturen muss fliehen und allein an Gott haften.... Und dasselbe will ich bezeugen mit allen Gott liebenden Menschen, wenn sie recht entzündet werden von dem Feuer göttlicher Liebe, dass ihnen das Feuer alle Dinge verschwendet, die Gott nicht sind". Dann erst „fangt der Mensch an, in das Wesen zu gehen, so er alles Zufalles (was hinzukommt) ledig ist"; „ist er aber Zufalles ledig, das ist ein Zeichen, dass ihm göttliche Liebe abgezogen hat alle zeitlichen Dinge, und er ledig und bloss stehet äusserlich und innerlich aller Dinge".

In dieser Fassung eines „arm vollkommen Lebens" sieht T. die höhere Einheit derer, die nur äusserlich, und derer, die nur innerlich „ausgehen".

Was er nun freilich unter der äusseren Armuth versteht, das ist doch nicht ganz klar. Das eine Mal sagt er, man solle „alle Dinge lassen", vorausgesetzt, dass man deren habe; nicht sie liegen lassen, setzt er hinzu, und davon gehen, sondern „sie verkaufen und austheilen", und zwar „unter die Armen, nicht unter die Reichen"; und dann solle man „Gott nachgehen". Im Falle aber der Mensch nicht Vermögen habe, so solle er arm bleiben; „das du nicht hast, das sollst du lassen, ob (obwohl) du es möchtest gewinnen". — Scheint das nicht auf absolute äussere Armuth im Geiste des Franziskus zu deuten? Dann aber sagt T. wieder, man solle arm sein, „so weit man von blosser Nothdurft entbehren mag"; seine Nothdurft solle man aber nehmen „in der allerverschmähtesten Weise, das ist in einem armen Leben nach der Lehre Jesu Christi". Die „reine" Nothdurft scheint er also doch gelten zu lassen; zumal wenn der Mensch krank, schwach wäre. „Hat er Etwas, ist, dass er es braucht, das ist nicht wider die Tugend, und gäbe er es weg, er thäte wider die Ordnung, und dass er ihm selbst zu Hülfe kommt, das ist recht, als ob er es einem armen Menschen gäbe". Aber, meint er, und diess deutet wieder auf unbedingte Armuth, „er wäre doch viel vollkommener, so er gesund wäre, dass er sich also entblössete von allen zeitlichen Dingen, dass er nichtes nicht hätte, so er siech würde".

Von dem Segen dieser Armuth weiss T. Mancherlei zu sagen. Sie (wie jedes Leiden) „tilge Gebrechen", besonders „die Unlauterkeit aus dem (früheren) Gebrauche zeitlicher Dinge: „in dem Mangel zeitlicher Dinge werden die Wunden verheilet, damit der Mensch sich hat verschnitten in Habung zeitlicher Dinge". Sie bewahre vor Gebresten, denn „zeitlich Gut hat viel Ursache zu Sünden; sofern nun arme Leute zeitlich Gut ledig sind, so haben sie auch nicht Ursache zu Sünden". Sie „tödte" die Natur, sofern man mangeln und heischen müsse; denn „wer allewege stehet in Mangel, der stehet allwegen in Sterben", und davon „die nichtshabenden Menschen die werden reich an Gnaden, dass sie selber nicht wissen, denn ihr Sterben ist ohne Zahl, und davon ist die Gnade ohne Zahl, die ihnen Gott gibt verborgenlich". Als „Hinweggeben zeitlicher Dinge" sei Armuth auch eine Pflicht der Liebe gegen den Nebenmenschen; denn „es mag kaum mit einander bestehen ein Herz voll Liebe und ein Seckel voll Pfennige".

Das sind aber doch noch nicht die wesentlichen Motive Ts. Er greift höher.

„Willige" Armuth — geistig und leiblich — sagt er, und es erinnert diess an die Stoiker, sei „wahre Freiheit", ein frei Vermögen, unbezwungen von Niemand, unabhängig von aller Welt, weil „abgeschieden von allen Kreaturen". Die Seele aber, dieweil sie beladen sei mit zeitlichen und gebrestlichen Dingen sei nicht frei, sondern „ein Gebürde". Dass nun freilich Menschen dieser Art diese Freiheit schelten, das sei „billig"; denn „sie haben sie nicht, und was man nicht hat, das mag man nicht loben".

Armuth, meint er ferner, sei (und bedinge) „wesentliche Tugend", d. h. sittliche Vollkommenheit. So lange der Mensch von „natürlicher Habung" noch nicht entblösset sei, möge er die Tugend „nicht haben in dem Wesen, sondern nur in dem Zufalle", d. h. sein Wirken sei abhängig von äusseren Bedingungen, nicht von ihm selbst allein; auch sei sein Wille, so lange er noch nicht alles auf ihn selbst stelle, noch kein vollkommener (s. weiter unten: „über das wesentliche Wirken und die wesentliche Tugend").

Wenn er aber „allen Dingen ausgegangen“ sei, so habe der Mensch einen vollkommenen Willen zu allen Tugenden und dieser vollkommene Wille, alle Tugend zu wollen, habe zugleich, weil aller äusseren Dinge entblösst, nur sich selbst zum unbeschränkten Material statt der äussern Dinge; und so gleichsam absolutes Subjekt und Objekt zugleich vermöge er in Einem alle Tugenden, stets, überall zu wirken. „Wer aber nicht allen Dingen ausgegangen ist, dess Wille hat nicht Kraft, alle Tugenden in Einem zugleich zu wirken, und mag die Tugend nicht vollbringen in dem Wesen, er wirke sich denn aus in alle Tugenden, die er vermag; und so er alle Materien hat gelegt an die Tugend, dann fähet an Kraft des Willens, alle Tugenden zu wollen“, und zwar „in einem Nu“, d. h. in jedem einzelnen Akte das Ganze; denn „entblösst von aller natürlichen Habung hat er nicht Vermögens, zu wirken einige Tugend mit der Materie, denn allein mit reinem einfältigen Willen, sich Gott zu lassen in alle Tugend“, und also „mag er die Tugend haben im Wesen und nicht im Zufall“. Oder, wie T. denselben Gedanken auch wendet: die Werke eines solchen Menschen seien „unmittelich, denn sie werden gewirket auswendig aller Kreaturen und über alle Kreaturen“.

Armuth, meint T. im Weiteren, sei und bedinge religiöse Vollkommenheit, wahre, höchste Religiosität. Die Beweisführung ist ähnlich wie in Bezug auf die sittliche Vollkommenheit, nur dass, was hier die wesentliche Tugend ist, in der religiösen Sphäre Gott ist. „So viel der Mensch Eigenschaft zeitlicher Dinge hat, so viel gebricht ihm Eigenschaft ewiger Dinge, denn zeitliche Dinge und ewige Dinge sind widerwärtig; wer eines hat, der muss das andere lassen“; eine Voraussetzung, deren Motivirung wir bereits oben haben kennen lernen. Zeitliche Dinge seien „von Natur schwer, und darum ziehen sie allweg das Gemüth nieder“, das mit ihnen bekümmert sei; wer aber zeitlicher Dinge ledig sei, der habe „allweg ein aufdringend Gemüth in Gott“; oder wie T. in seiner körnigen Sprache diess auch ausdrückt: „Armuth (in dem umfassenden Sinne) haftet an nichts und nichts an ihm“, d. h. „ein armer Mensch haftet an nichts, das unter ihm ist, denn allein an dem, das über alle Dinge erhaben

ist". Armuth sei daher nichts anderes denn „ein Darben alles dess, das Gott nicht ist" — und „so man dess ledig sei und alle Mittel ab seien, so habe man Gott gegenwärtig, und so man die Grobheit auswendig abthue, so habe man einen blossen Gott". Die Freiheit, die man in der Armuth habe, sei eben die, „in einem einigen, inne bleibenden Leben Gottes allein wahrzunehmen", wesswegen auch „Schauen und Armuth auf einem Grade stehen".

Nicht dass T. sagte, Religiosität und Sittlichkeit überhaupt seien ohne „Armuth" nicht denkbar, nur die höchste nicht, nicht „ein schauend Leben" oder dann nur — ohne die wahre Berechtigung. Ein schauend Leben nämlich — eben diese höchste Stufe — sei, dass der Mensch allein ohne Mittel zu Gott geordnet sei, dass er aller äusserlichen Werke, die in den Kreaturen geschehen, ledig sei; und dass Gott in der Ledigkeit wirken möge die allervollkommensten Werke. So lange aber der Mensch „Materien" (zeitliche Dinge) habe, dürfe er „ohne Gebresten nicht ledig und müssig sein"; vielmehr sei es dann seine Pflicht, „ein Aufsehen zu haben auf die Kreaturen, ihnen zu Dienste durch Gott". Erst wenn man alle Dinge an die Armuth gewandt habe, habe man nicht bloss das Recht, sondern auch die Pflicht, „Gottes allein wahrzunehmen", und „wer in seinem armen Leben bekümmert ist mit den Kreaturen, und mit äusserlichen Werken, dess Armuth ist mehr Gebresten denn es Vollkommenheit ist, denn Gott hat ihn (eben in der Armuth) geordnet zu einem innerlichen Leben... und ein solcher thut seinem armen Leben nicht recht".

Alles diess zusammenfassend und das Höchste aussprechend, was er zu sagen vermag, sagt T.: Armuth sei „eine Gleichheit Gottes", d. h. reinste Gottes-Empfänglichkeit, denn sie hafte an nichts. „Wer aber nicht haftet an einem Ding, das Gott bloss nicht ist, es sei wie klein es wolle, der macht sich damit unwürdig eines grossen Guts; denn Würdigkeit stehet in Gleichheit und wer an Ichts haftet, der ist Gott ungleich". —

Diess sind die berühmten Grundgedanken dessen, was T. „Armuth" nennt, ein Wort, das ihm eine Form ist, darein er

zuweilen verschiedenartigen Inhalt giesst, das er bald im engeren, bald im weiteren Sinne, bald als Mittel und Weg, bald als Ziel und Ende fasst, und das in dieser höchsten und letzten Bedeutung eben die Mystik selbst ist in allen den Momenten ihres Inhalts, die wir bis jetzt haben kennen lernen. Vielleicht hat T., indem er diesen Begriff des „armen Lebens Christi" so strenge wieder hervorhob, seine stillschweigende Parteinahme ausdrücken wollen für die so ganz verdrängte ursprüngliche Tendenz der Bettelordensstiftungen, die einem Weltbesitz und einer Weltbegier Platz machen mussten, über die er sich fast in allen seinen Predigten bitter auslässt. Vielleicht hat er in dieser Absicht oder doch in einer solchen möglicherweise durch die kurz zuvor ventilirte Frage, ob Christus und seine Jünger Eigenthum gehabt, angeregten, doch, scheint es, mehr nur vorübergehenden Stimmung sein Buch „von der Nachfolgung" geschrieben. In seinen Predigten, wie gesagt, herrscht dieser Begriff der Armuth nicht, nicht einmal der Gebrauch des Wortes in diesem Umfange. Uebrigens lässt sich nicht läugnen, dass dieser Begriff die letzte Konsequenz seines Systems gewesen ist.

Er war überzeugt, dass er damit ganz auf der Bibel stehe; dass Christi Leben eben ein solch' armes Leben gewesen sei, wesswegen er sein Buch die Nachfolgung des armen Lebens Christi nennt; dass ein solches Leben eben das wahrhaft christliche sei. Diese Ansicht theilt er mit vielen edlen schwärmerischen Seelen des Mittelalters. Besonders beruft er sich auf die Bibelstelle Matth. 19, 21.: „willst du vollkommen sein, so verkaufe alle Dinge und gib es den Armen, und folge mir nach"; auch auf jene: „wer nicht alle Dinge lässt, kann nicht mein Jünger sein". Alles, sage der Herr, „nicht ein Theil lassen und ein Theil haben". Wenn es nun aber in der Bergpredigt heisst: „selig sind die Armen im Geist", so irrt ihn das nicht. „Hiezu spreche ich, dass, wo zwei Dinge eines sind, da soll man allwegen das Ding zum Besten nehmen: wenn nun Seele und Leib eines sind und die Seele das edelste ist, so soll man Seligkeit nehmen nach der Seele und nicht nach dem Leibe, denn die Seele ist der Seligkeit empfänglich und nicht der Leib. Hätte Christus gesprochen: selig sind die

Armen des Leibes, so mögte ein Sünder auch selig sein und alle reichen Leute wären verdammt". Auch schliesse die Armuth des Geistes diejenige des Leibes in sich. „Darum bedurfte Christus nicht sprechen: selig sind die Armen des Geistes und des Leibes".

Er ist übrigens weit entfernt, diese „Armuth" als Christenpflicht hinzustellen, auch nicht in der Nachfolgung; und wir haben, um ihm gerecht zu werden, diesen Punkt noch besonders hervorzuheben. Wahr ist es, dass er sagt, man sei kein ebenbürtiger Nachfolger Jesu Christi, noch nicht vollkommen eingenommen in Christo, in Gottes Willen, wenn man nicht diesen Weg betrete, der der nächste Weg, ja die Höhe der Vollkommenheit sei; wahr ist es, dass er auf die Frage, ob wohl auch reiche Leute „zu dem Grad der Vollkommenheit kommen, wie ein lauterer, armer Mensch", nur die Antwort hat: „es ist gut, geschieht es; aber das Evangelium spricht es nicht, wenn es sagt, die Reichen werden schwerlich in das Reich Gottes kommen"; denn es könne, meint er, nicht beides sein: „arm sein wollen des Geistes und reich des Fleisches"; „den Kern essen, ohne dass die Hülsen oben herab kommen". Wahr ist es, dass er dieses Ideal der Vollkommenheit, die „Armuth", Allen hinstellt gegen alle Einreden Einzelner. Z. B.: „Gott hat alle Dinge gesetzt in Ordnung; also hat er mich auch vielleicht also geordnet, dass ich in der Ehe sei und Kinder habe und denen zeitlich Gut gewinne, dass sie nicht verderben". Aber: Gott habe „alle Dinge geordnet zu dem Besten, und dass sie anders geordnet werden, das ist nicht die Ordnung Gottes; und der Mensch ordnet oft ihm selber, das er wähnet, es sei die Ordnung Gottes". Oder: „es sei also! ich aber bin nicht dazu bereitet; ein lauter arm Leben und die Hoheit gehört mir vielleicht nicht zu"; ein „kranker Mensch unterwinde sich nicht eines starken Streits". Aber: das Beste gehöre „allen Menschen zu, und Gott will es geben, so wir es wollen nehmen,... und wir sollen uns fügen in alle die Wege, die dazu gehören, dass wir darin kommen, und sind wir zu schwach und zu krank, so sollen wir Gott zu Hülfe nehmen und sollen unsere Krankheit vermischen mit seiner Stärke".

So unbedingt spricht Tauler. Indessen eben so wahr ist, dass er, hierin ganz im Dienste seiner Zeit stehend, zwischen Geboten und Räthen des Evangeliums unterscheidet. Zwar betrachtet er es allerdings als ein Zeichen der Vollkommenheit, den Räthen zu folgen, die er besonders in den Worten heraushört: wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst; die rechte Liebe, sagt er, thue „nicht bloss was Christus gebiete, sondern auch was er rathe"; ein rechter Lieber vollbringe „als mehr den Rath seines Geliebten als sein Gebot"; während „die Liebe in dem niedersten Grad" sei, dass wir halten „die zehn Gebote, die eine blosse Nothdurft (nothwendige Bedingung) zu dem ewigen Leben seien"; und es „der linke Lieber" sei, der „nur auf dem Gebot bleibe und den Rath übergehen lasse". Aber von einer Pflicht dazu weiss er nichts; vielmehr räumt er es ein, auch im Buch von der „Nachfolgung", der Religiöse könne auch ohne diese fast absolute Entäusserung „seiner natürlichen Habung" zu Gott und zum ewigen Leben kommen, wenn er anders nur „in der rechten Ordnung" diese Habung gebrauche; noch mehr: es sei diess nicht bloss auch ein Weg, ein erlaubter, sondern ein nothwendiger in seiner Art: einmal für diejenigen, welche nur durch ihn als durch die wesentliche Vorstufe zur Beschauung hinansteigen können, also für die erwählten Seelen, deren es, wie T. wohl weiss und es so oft sagt, immer nur Wenige sind und sein können; dann aber für jene grosse, ehrenwerthe Zahl von Menschen, die in der Welt, ohne Entäusserung derselben, aber in Ordnung, zu Gott kommen wollen (s. die Berufungen).

Es ist nun aber der „vollkommene arme Mensch" doch in die Bedürfnisse des täglichen Lebens hineingestellt. Wie verhält er sich zu ihnen?

„Ein wahrer, christenlicher, armer Mensch, sagt T., stirbt allwegen, er esse, er trinke, er schlafe oder wache, es ist ihm alles eine Pein was das sei, dass er etwan lebet als andere gemeine Menschen, das ist, dass es eine Ordnung ist des äusseren Menschen, der sich nicht allwegen mit Gott

bekümmern mag, — und dasselbe ist ihm ein Sterben; er wollte aber nach dem innern Menschen, dass er sich allwegen mit Gott mögte bekümmern und alle andere Dinge lassen". Nun „möchte man freilich sprechen, wie kann der Mensch ohne Lust, Freude und Begierde sein, dieweil er in der Zeit ist? Mich hungert, ich esse, mich durstet, ich trinke, mich schläfert, ich schlafe, mich friert, ich wärme mich, das kann doch nicht geschehen, dass mir das bitter sein möge, sondern nach Begierde der Natur, das kann ich nimmer anders machen, sofern die Natur Natur ist". Aber „diese Freude, Lust, Gemach, Wonnesamkeit oder Gefälligkeit soll nicht eingehen, noch keine Stätte in der Innigkeit haben. Sie sollen hinfliessen mit den Werken und kein Bleiben sein; und du sollst nicht Lust darauf setzen.... Es ist nur in den niedersten Kräften, dass der Mensch Lust oder Unlust hat".

In dieser Art hält sich der vollkommen arme Mensch zu den äusserlichen nothwendigen Bedürfnissen und Genüssen: — nicht mehr und nicht weniger als zu „einer Ordnung des äusseren Menschen". Weil aber doch eine (gottgesetzte) Ordnung, wird sie auch als solche vom vollkommen armen Menschen vollzogen; d. h. Alles, was er Sinnliches thut, „macht er lauter" (Essen, Trinken); in Allem „hält er Maass und Mittel, auf dass das Werk wohl geordnet zu Gott sei".

T. geht noch weiter. Ein rechter geistlicher Mensch, sagt er, und dadurch nimmt er dem sinnlichen Genuss seinen sinnlichen Karakter und potenzirt ihn gewissermaassen, indem er ihn zu einer nothwendigen Unterlage des geistigen Lebens macht, „verwandelt das Leibliche ins Geistliche", wie denn „alles im h. Geiste verzehrt werden soll." „Wie des Menschen Herz brennen soll in Liebe des h. Geistes, so zieht die Kraft, die der Mensch genommen hat von der Speise, der h. Geist zumal an sich und verbrennet sie in dem Liebefeuer und macht sie zumal geistlich; und also an der Statt der leiblichen Kraft wird dem Menschen eine geistliche". Solcher „geistlichen Menschen Essen ist Gott lieber, denn anderer Leute Fasten, und wer sie speiset, der speiset Gott selber, denn was sie essen oder trinken, das verzehret Gott in ihnen".

Wie „der arme Mensch“ dergestalt alles (auch Sinnliches) nur in Gott geniesst, so nimmt er aber auch alles nur als von Gott; auch wenn es ihm durch Mittel der Kreaturen gereicht wird, er will es nur von Gott haben; und „wem etwas anderes wird denn von Gott, das ist ein Zeichen, dass er nicht ein rechter armer Mensch ist; denn die Kreatur mag es nicht leisten, dass sie einem vollkommenen armen Menschen Etwas gebe denn durch Gott, und dieselbe Gabe ist von Gott“. Desswegen dringt T. für seine Mitmönche, die Bettelbrüder) auf alle mögliche Gewissenhaftigkeit im Almosenheischen, wie er selbst einmal (s. S. 11) in einer seiner Predigten sagt, hätte er, ehe er Mönch ward, gewusst, was „ein sorgliches Ding es wäre, Almosen nehmen, so hätte er wohl lieber von seines Vaters Erbe gelebt“. Man solle „seine Nothdurft nehmen nur aus Wahrheit“ und sich „nicht mit Unwahrheit behelfen“, d. h. „das Almosen nicht heischen, so man sein nicht bedürfe, sich zu den Leuten nicht zu viel zuthun, noch sich viel unledig machen um seine Nothdurft“. Man solle „seine Nothdurft nehmen nur aus dem h. Geist“; der Mensch „soll das Seine nicht dazu thun, dass man ihm nichts aus natürlicher Liebe gebe, oder um seine Dienste, oder um sein Reden, sondern der h. Geist soll allein der Beweger sein der Gaben, die man ihm gibt“. Wenn man nun aber nichts erhalte, wie dann? „Wie der Mensch Gott nicht zu viel lieb haben kann, also kann er ihm auch nicht zu viel vertrauen.... Liebes Kind, gibt dir Gott ein Königreich, so gibt er dir auch eine Nothdurft; gibt er dir das Grosse, so gibt er dir auch, was du bedarfst.... Gott muss helfen, und wäre es auch durch unvernünftige Kreaturen.“ — Umgekehrt, „wenn die Kreatur mit Gunst sich zu dir kehret, wie dann?“ Nun: „was auf dich fällt ohne dein Zuthun, das sollst du alles annehmen von Gott und nicht von der Kreatur. Ist's viel, so nimm es so, dass du allezeit ein armer Mensch bleibest; gib, was über die Nothdurft dir bleibt, fürbass“. — Uebrigens hält T. nicht viel von den Gaben der Reichen. „Was sie an armen Menschen lieben, das thun sie in Furcht der Hölle und aus Liebe des Himmelreichs, und das ist nicht Liebe noch rechte Treue, denn sie lieben sich selbst darinne; und möchten sie ohne

arme Leute zu Himmelreich kommen, sie hätten nicht viel Heimlichkeit zu ihnen". Und „ob sie je einem armen Menschen Treue und Liebe beweisen, das ist nicht ganz, sondern ein Theil und ein Stück, und ist auch nicht vollkommen, denn er (der Reiche) mag es nicht alles lassen — das zu der Liebe gehört — sondern nur ein wenig und dasselbe kaum und mit grossem Gedränge". Recht im Gegensatze hiezu findet T. des vollkommen armen Menschen, der, wie er alles als von Gott empfängt, so auch alles Gott wieder aufträgt, „Nehmen und Geben", allwegen „edel und lohnbar"; und für ihn selbst nicht bloss, sondern auch für die Andern; „denn ihm wird Nichts gegeben, denn von Gnaden: und darum ist sein Leben gar fruchtbar; denn alle die ihm Liebe beweisen, die verdienen Lohn an ihm; und er bringt sich nicht allein zu Himmelreich, sondern manchen Menschen mit ihm".

Die »Ausgeburt« und »die Kräfte«.

Wie in Bezug auf die äusseren Dinge, so entfaltet sich das neue Leben auch im Innern des Menschen, in den „Kräften". Gott „gebiert sich in dem Wesen der Seele"; und „mit der Geburt bricht er aus in alle Kräfte, und gibt einer jeglichen, was ihr zugehört;... und jegliche empfahet eine göttliche Kraft, allem dem zu widerstehen, was wider Gott ist.... Gott gibt dem Menschen nach dem Reichthum seiner Gnade, und da wird er also grösslich von den Gnaden Gottes begabet, dass von dieser Reichheit alle niedersten, obersten und mittelsten Kräfte begabet und gestärkt werden. Diess ist die Gabe, die Gott nach dem Reichthum seiner Glorie gibt. Der Vernunft gibt er das Licht, dem Willen Liebe, dem Gedächtniss Stärke.... So Gott sein ewig Wort spricht in die Seele, so quillet aus die Liebe des h. Geistes und durchfliesset die Seele und alle ihre Kräfte, dass es alles Liebe wird, was von ihnen fliesst... Der h. Geist erfüllet das ganze Haus; und wie in einem jeglichen Hause viele Wohnungen und Kammern sind, also sind in den Menschen viele Sinne, Kräfte und Wirkungen. In alle diese Kammern kommt der h. Geist mit seinen Gnaden. Alle Kräfte (von den

Sinnen an) werden fruchtbar, umfangen, umgriffen von göttlichem Leben und Licht.... Wie die leibliche Sonne mannigerhand Dinge gebiert, also gebiert auch die göttliche Sonne (Licht) im Menschen manniges wunderliche Wunder.... Wenn Gott sich offenbart in dem Wesen der Seele, so ziehet er alle Kräfte zu ihm und einiget sie in ihm.... Und so die Kräfte geschmecket, wie süss Gott ist, und von der Süssigkeit werden sie verleckert, dass die darnach allezeit Gott nachfolgen und nacheilen".

Diese Entfaltung des neuen Lebens in den Kräften geht eigentlichst vom Grunde aus, in dem der Mensch von Gott ergriffen worden ist und eine Bewegung erfahren hat, „wie dort das Wasser zu Bethesda, wann der Engel niederstieg". Dieser Grund „giesst sich gleichsam über": „das Wesen der Seele ist so voll, dass es überläuft in die Kräfte", es „bricht aus" und wirket auf die höheren Kräfte und diese wieder auf die niedern; es „leuchtet fürbass heraus in die zween Stände des Menschen, den vernünftigen und den auswendigen, und zwinget und lehrt alle Lust, Begehrung und alle Unredlichkeit zu lassen", so dass der Mensch „gänzlich alles ablegt, was ein Heischen in den niedersten Kräften wider Gottes Willen hat". Es ist derselbe Prozess, wie mit der Speise: wie die Speise, so „dringt das Leben, das er in dir gewirkt hat, durch die Adern an deinen äussern Menschen", und „wird in alle Glieder, in alles des Menschen Leben und Wesen umgetheilt, also dass alle Gedanken, Worte und Werke wohl geordnet werden mögen und allen Menschen besserlich".

In dieser Entwickelung schaut T. das Gegentheil derjenigen des natürlichen Menschen (s. S. 85), da den inneren Menschen der äussere nach sich gezogen hat, der in die Aeusserlichkeit und Kreatürlichkeit verschlagen war. Umgekehrt gehe nun die Entwickelung von oben herab, nicht mehr von unten herauf; „den besten Kräften gibt Gott zu dem ersten"; denn „gäbe er den niedersten zum ersten, so wären sie zu krank (schwach) und möchten nicht die Gabe behalten". Aber alle Kräfte müssen „vortreten in den Dienst Gottes"; auch „die niedersten"; sie „werden aufgeführt in die obersten und die obersten in das Wesen das Seele, da Gott inne ist als

in seinem eigenen Hause". Damit ist die normalmässige Stellung der Kräfte und Funktionen im Menschen wieder eingetreten. Da ist keine Hemmung der einen mehr durch die andere, kein Widerspruch. Vielmehr dienet jede der andern im harmonischen Zusammenwirken aller. „Jegliche (Kraft) setzt sich nieder zu Tisch und will Brod (von der göttlichen Tafel) essen; und jegliches beut sich dem andern zu essen und zu trinken und sie essen alle und trinken alle und werden alle trunken und gar gemeinsam, und ein jegliches lässt sich das andere bekehren und was eines will, das will auch das andere, und kommen gar wohl überein, denn in dem, dass sich die oberste Kraft des Geistes einiget mit Christo, so wird sie aufgezogen mit Christo und ziehet alle Dinge mit ihr;... und so müssen auch die niedersten Kräfte stehen auf dem Vollkommensten, dazu sie geordnet sind". Denn „ist der innere Mensch wohl geordnet zu dem Besten, so muss der äussere Mensch auch wohl geordnet sein zu dem Besten; was der Geist empfahet von Gott, das gibt er den niedersten Kräften, und als ihn Gott ordiniret, also ordiniret er auch die niedersten Kräfte". Jede Kraft aber wird „auf ihren Adel gebracht, auf den Grad der Vollkommenheit, zu der sie ursprünglich bestimmt und angelegt ist, und neiget sich, dazu sie geordnet ist".

In dieser Art lässt T. den Kelch des neuen Lebens sich zu einem reichen Blüthenkranze entfalten, fern von einem quietistisch-pantheistischen Zerfliessen des Menschen in Gott. „Etliche sprechen, dass das sei die höchste Armuth und die nächste Abgeschiedenheit (mystische Vollkommenheit), dass der Mensch also sei als er war, da er noch nicht war; da verstund er nichts, da wollte er nichts, da war er Gott mit Gott. Das wäre wohl wahr, möchte es also sein". Aber „weil der Mensch hat ein natürlich Wesen, so muss er auch haben Wirkens, denn daran liegt seine Seligkeit, dass er Gott erkenne und liebe".

Die Ausgeburt und der äussere Mensch.

Nachdem Gott „unser gewaltig geworden ist", sagt T., „also werden wir auch ohne Zweifel unser gewaltig" — so

„dass uns selbst der Leib in keinen Werken hindert, die Gott von uns haben will“; wie „die lieben Heiligen thaten, die „ihres Leibes also gewaltig waren und ihn auch so gewöhnt hatten, dass, wenn der Geist wollte, der Leib hervorsprang, als ob er spräche: ich will hier sein, eher denn du; wie man von dem demüthigen Franziskus liest“. Denn „als ein Herr gebeut seinem Gesinde, und was er gebeut, das thut sein Gesinde, und thut es das nicht, er gibt ihm Urlaub: also ist auch der Leib der Seele Gesinde, und was die Seele gebeut, das soll der Leib thun“. Wie ferner „ein Herr, der in einen Streit fährt, so muss sein Gesinde mit ihm fahren und muss ihm helfen streiten: also ist es auch um die Seele, dieweil sie in dem Leib ist, so muss sie streiten und fechten wider ihre Feinde, und der Leib muss ihr helfen, denn ohne den Leib mag sie nicht siegen. Und davon, dass sie gewappnet ist, also wappnet sie auch den Leib; ist sie dann abgeschieden von zeitlichen Dingen, dasselbe gibt sie auch dem Leib; denn will er Lohn haben mit ihr, so muss er auch Arbeit haben mit ihr, und muss ihr helfen alle Dinge überwinden, die Gott nicht sind“. Und „auch darum, sofern Seel' und Leib eine Person ist, — und was die Seele aus Gott empfahet, das gibt sie dem Leib; und dieselbe Süssigkeit, die die Seele befindet aus Gott, die befindet der Leib von der Seele; und darum will der Leib Süssigkeit haben mit der Seele, so muss er auch Arbeit mit ihr haben“. Es „thut zwar dem Leibe wehe nach natürlicher Art — und das Wehe ist das Widergebaren (Widerstreben), das er hat wider den Geist; aber er folget doch. Wie es dem Geiste wider war, dass er sich neigete auf den Leib, und er that es doch von Blindheit.... Und so der Menschen Leib zumal vereinigt wird mit dem Geist, und der Geist mit Gott, so ist kein Krieg mehr, sondern ein lauterer Friede und ein lieblich Folgen: wie zwei Gemahel eines dem andern folget, und was eines will, das will auch das andere, und was ist der allerliebste Wille Gottes, den wollen sie beide, und ein jegliches thut, das es vermag, dass der Wille Gottes vollbracht werde“.

Das sei, meint T., die wahre Aszese; nicht jene, die nur von aussen nach innen wirken will, am wenigsten jene,

die das Maass überschreitet, also dass der Mensch dadurch „entrichtet“ wird, ihm „etwan seine Sinne entgehn, dass er thorecht wird und als fern von ihm selber kommt, dass er nimmermehr wieder zu seinem Herzen mag kommen und er sich also gar erkränket, dass er darnach viel guter Werke muss unterwegen lassen, die Gott in ihm sollte wirken“. In solcher Aszese sieht T. nur „ein Einsprechen des bösen Geistes“. — Das sei auch die allein wirksame und kräftige. „Etliche Menschen gehen darauf aus, alle ihre Sinne zu tödten, und fasten und wachen, und haben grosse äusserliche Uebung, die gut ist“. Aber „wer seine Sinne zumal will tödten, der mache sich ledig äusserlicher Werke und kehre sich in den innern Menschen und bezwinge sie, da müssen sie recht sterben und dem innern Menschen gehorsam sein“. Denn da „macht sich der Mensch göttlicher Kraft empfänglich, und mit der Kraft bezwinget er die Sinne und mit keiner andern Kraft mögen sie bezwungen werden, denn mit göttlicher Kraft“. Daher auch „manche Menschen, die sich stärklich haben geübet, zu Fall gekommen sind“, denn „ihre Sinne waren nicht eingenommen in den Grund, da man sie bezwingen mag mit der göttlichen Kraft“. „Das nutzeste Band aber, das man den Sinnen anlegen mag, das ist, dass sie zumal eingezogen uud mit der göttlichen Wahrheit innerlich gebunden werden, Gott zu leben; und welches Sinne mit diesen Banden nicht gebunden werden, der mag sich nicht wohl vor Fällen hüten.... Merke, alles pönitenzliche Leben ist unter andern Sachen darum erfunden, es sei Wachen, Fasten, Weinen, Beten, Disziplin nehmen oder härene Hemder, hart Liegen und was dessen ist, das ist alles darum, weil der Leib und das Fleisch sich allezeit wider den Geist stellet, er ist ihm viel zu stark! Recht also ist unter ihnen ein Kampf und ein ewiger Streit. Der Leib ist hier kühn und stark, denn er ist hier in seiner Heimat, die Welt hilft ihm, das Erdreich ist sein Vaterland. Ihm helfen hier alle seine Freunde, die Speise, der Trank, die Zartheit, das alles ist wider den Geist, denn er ist hier elend (fremd). Aber in dem Himmel sind alle seine Freunde und alles sein Geschlecht, da ist er wohl gefreundet, ob er sich dahin richtet und sich dahin heimlichet. Und darum, dass man

ihm zu Hilfe komme in diesem Elend, und dass man das Fleisch etwas kränke in diesem Streite, dass es dem Geist nicht obsiegen möge, thut man ihm den Zaum der Pönitenz an und drückt es, darum, dass sich der Geist sein erwehren möge, sintemal man dem Leib das thut, um ihn zu fangen. Willst du ihn denn tausendmal besser fahen und beladen, so lege ihm den Zaum und das Band der Liebe an, mit der überwindest du ihn allerschierst und beladest du ihn allerschwerst.... Wer an dieser Angel hängt, der ist also gefangen, dass die Füsse, Hände, Mund, Augen und Herz und alles was an dem Menschen ist, Gott eigen sein muss".

Wie dergestalt der äussere Mensch dem innern dient, so ist er, wie man sieht, zugleich dem innern Menschen, der als solcher unbeweglich in Gott ruht, Darstellungsmittel und Organ. „Und was auch der Mensch mit (durch) den Sinnen wirket, sofern das Werk mit Urlaub der obersten Bescheidenheit gewirkt ist, das ist kein sinnlich Werk, sondern ein vernünftig Werk, eine Tugend, mehr göttlich denn menschlich". Denn eben diesen niedern (im weitesten Sinne den äusseren Menschen umfassend, im Gegensatz zu dem inneren) Kräften theilt T. vorzugsweise (s. Schauen und Wirken) das thätige Gebiet zu. „Wollte aber der Mensch, wenn er dahin (zu einem vollkommenen armen Leben) gekommen ist, nach den innersten Kräften müssig liegen und nichts thun, als die niedersten Kräfte schlafen lassen, so würde nichts daraus. Die niedersten Kräfte soll man halten nach ihrer Weise oder der h. Geist ginge zumal hinweg, und da würde geboren geistliche Hoffarth, ungeordnete Freiheit und vernünftige Wohlgefälligkeit".

Die Ausgeburt als wesentliche Erkenntniss.

Die „Ausgeburt" in der „erkennenden Kraft" ist nach T. eben die „wesentliche" Erkenntniss, die „Habung wesentlicher Wahrheit". Der Mensch, sofern er nach seiner erkennenden Potenz in der „göttlichen Geburt" von „göttlichem Licht umfangen und umgriffen" wird, erkennt „Gott

mit Gott", „nicht mehr aus sich selbst", der er „von Erkennen kennlos" geworden ist. Oder vielmehr: „Gott erkennet sich in ihm selbst". — Man könnte diese wesentliche Erkenntniss die göttliche intellektuelle Gegenwart, „Offenbarung" im Menschen nennen.

Diese Wahrheits-Erkenntniss sei eine andere, sagt T., als „die kunstreichen Meister dieser Welt nach dem Wissen" lehren, denen sie „allzumal unbekannt und verborgen sei, deren doch die auserwählten Menschen Gottes ein ganz lauteres Wissen und Bekennen haben". Sie werde auch nicht aus Büchern geschöpft. „Die Meister von Paris lesen mit Fleiss die grossen Bücher und kehren die Blätter um, das ist sehr gut; aber diese Menschen (die Mystiker) lesen das wahre, lebendige Buch, darin es Alles lebt". Man könne sie auch nicht Andern andemonstriren; die sie haben, finden selbst kaum Worte für sie; denn „es ist über alle Bilder und Formen, in einem lautern Befinden des göttlichen Gutes, davon Niemand reden kann. Davon müssen sie schweigen und zu stumme werden und man schätzt sie für unvernünftig, und das ist gar billig, denn sie geben es nicht zu verstehen, was sie wissen, denn sie können es mit Worten nicht vorbringen. Und sollten sie das aussprechen, das sie innerlich sehen, sie müssten mehr lügen, denn sie wahr sprechen, denn, wie Dionysius sagt, was man von Gott spricht, so ist er als ein Anderes.... Und diese Menschen kann man nicht besser erkennen, denn bei ihrem Schweigen; denn ein Mensch redet wohl, das er nicht ist, aber diese Menschen geschweigen, das sie sind. Und wer sich viel Klaffens annimmt, das ist ein wahres Zeichen, dass das einfältige göttliche Gut nie vollkommen in ihm geboren ward".

Man sieht, diese „wesentliche religiöse Erkenntniss" ist eine unmittelbare, überbildliche; oder wie T. sich ausdrückt: der Mensch habe sie nur „in befindlicher Weise"; „das Gefühlen sei sein Erkennen". Nur müssen wir festhalten, dass diess in den Gedanken Ts. doch nicht ein natürlich-unmittelbares Erkennen ist, sondern auf der Arbeit voraufgehender Stadien beruht, in denen der Christ „von allem gebrestenlichen Zufall", der den Menschen am „wesentlichen Verständniss hindert", von allem sinnlichen „Diess und Das",

von allem Spiel der Phantasieen, „die die Dinge zu viel in sich bilden, und nach den Bilden die Wahrheit nehmen“, sich gelediget, „die Lehre Christi mit Leben durchlaufen“, und so „das Auge (und Ohr) der Vernunft allewege lauter und unvermittelt“ gemacht hat, die „blosse“ Wahrheit zu „erfassen“, und das Wort, „das Gott in ihm spricht“, in „einfältigem, lauterm Grunde“ zu vernehmen.

Man könnte diese „wesentliche“ Erkenntniss Ts. vielleicht am passendsten als das gereinigte religiös-sittliche Gewissen bezeichnen, denn nur, so weit es sich um religiös-sittliche Normen handelt, bezieht T. diese Erkenntniss. „Der h. Geist wird uns nicht alle Dinge lehren, also, dass wir wissen, ob viel Korn oder Wein wachse, oder dass es theuer oder wohlfeil, oder ob dieser Krieg versöhnt werden soll; aber er wird uns alle Dinge lehren, die uns zu einem vollkommenen Leben nothdürftig sind, und zu einer Erkenntniss der verborgenen Wahrheit Gottes und Schalkheit der Natur, der Untreue der Welt und der Listigkeit der bösen Geister“. Aber auch so recht wie im Gegensatze zu einer bloss spekulativen Erkenntniss bezeichnet T. seine Erkenntniss als das sittliche religiöse Gewissen; denn wenn er auch selbst sich nicht dieses Ausdrucks bedient, so sind doch seine Worte deutlich genug. „Was blosse Wahrheit nicht ist und lautere Liebe, das ist dem Geiste peinlich.... Und so offenbart sich denn ein jeglich Ding als es ist: ist es gut, so bleibt der Geist zufrieden, — ist es bös, so wird er entfriedet, und also erkennen gute Leute ein jeglich Ding bei ihrem Frieden, denn in ein lauter Herz mag nichts fallen: das nicht gut ist, das muss sich zeigen für bös; denn es ist als ein lauterer Spiegel, in dem man alle Dinge siehet, die ihm vor werden gehalten, und wie das Ding ist, also erzeiget es sich den Augen. Also ist es auch in einem lautern Geist, der mit Gott vereiniget ist: so lässt Gott nichts darein fallen, das die Einigung zerstöre; und was nicht zum Haus gehört, das wird mit Unfrieden ausgeworfen.... Der Mensch erkennt in einem innerlichen Befinden, was Gott und Kreatur ist, was Zeit und Ewigkeit ist, was Lauter und Unlauter ist, was Mannigfaltigkeit und Einfältigkeit ist, was Nutz und Schade ist, was Bös und Gut

ist.... Die Menschen, die von Gott innerlich berührt werden oder sind, die erkennen es Alles ohne natürliche Bilder in einem lautern Befinden. Denn der Mensch, der die Kreatur gelassen und sich zu Gott gekehret hat, der befindet wohl in ihm, ohn' alle Bildung, Süssigkeit Gottes und Bitterkeit der Kreaturen.... Und als Gott alle Dinge in ihm versteht ohne alle geschaffene Bilder, in einem einfältigen Anblick sein selbst, also verstehet ein göttlicher Mensch in einem lautern Innebleiben in Gott alle Dinge: denn wer Gott verstehet, der verstehet alle Dinge. Und das Verstehen ist nichts anderes, denn dass der Mensch verstehet das Werk Gottes und seine Frucht, und bei dem Werk und der Frucht, die der Mensch in ihm befindet, so schätzet er und examiniret alle andern Werke und andern Früchte, die von Gott nicht sind, denn Gottes Werk ist lustlich und seine Frucht ist süss; und der Kreaturen Werk ist unlustlich und ihre Frucht ist bitter. Als der einen süssen Apfel isset und einen sauern, darnach so erkennt er den sauren bei dem süssen: also ist es auch, so der Mensch Gottes geschmecket, so erkennt er das, dass alle andern Dinge bitter sind, und darnach schätzt er sie.... Und diess ist der Unterschied natürlicher Wahrheit und göttlicher Wahrheit".

Weil es nun ein so ganz unmittelliches Gottberührt werden, Innesein und Innebefinden, ein so ganz bildloses Erkennen ist, ebendarum sagt T. von dieser Erkenntniss, sie sei eine für den Menschen ganz sichere, unumstössliche, zweifellose, beseligende, fruchtbare. „So der Mensch die Wahrheit nicht nimmt nach einem Scheine oder Glanze, sondern nach dem Wesen, das Gott oder göttlich blos ist, ohne alles das und das, der mag nicht betrogen werden in ihm noch in andern Menschen. Denn Trügniss ist in etwas Anhaftung oder Besitzung, es sei in geistlichem oder in leiblichem Gut, oder in dem das da scheinet Gut, da wird man oft betrogen, aber in rechter Gelassenheit da wird Niemand betrogen.... So Gott sich offenbaret in der Seele, das ist ohne allen Zweifel,... und dass alle Menschen sprächen, es wäre nicht von Gott, das möchte doch nicht in ihn kommen: denn er hat solche Wahrheit in ihm befunden, die

Niemand geben mag denn Gott allein. Aber natürlich Licht das ist zweifelhaftig und ist im Wahne; aber diess Licht und diese Befindung ist ohn allen Zweifel und ohn allen Wahn, in einem ganzen Wissen — und die es befunden haben, die wissen wohl, dass es wahr ist, das ich spreche; aber die es nicht haben befunden, die wissen auch nicht hievon zu sagen.... Diess Licht bricht aus mit Hitze in den Leichnam, dass der Mensch mit leiblichem Fühlen gewahr wird des göttlichen Lichtes, und die Hitze des Lichtes gibt ihm zu erkennen, dass es von Gott ist, denn das Licht von Naturen das ist kalt, aber das göttliche Licht ist heiss".

Wenn nun T. für den „vollkommen armen Menschen", der „von Gott gelehrt ist", in religiös-sittlichen Dingen eine Art Autonomie in Anspruch nimmt (s. T. und die Kirche) gegenüber dem äusserlichen Sich-lassen an menschliche Autoritäten, so behauptet er anderseits gegenüber der Schwärmerei und den falschen Visionen die Gebundenheit an das Wort Gottes hl. Schrift, als die Glaubens- und Lebens-Norm. „Wer unbetrogen sein will, der halte sich an die Lehre Jesu Christi; das h. Evangelium führet in die einfaltige, göttliche Wahrheit.... Wer anders darein geführt wird denn von der Lehre Jesu Christi, der ist ein Dieb und ein Mörder und ist ein Nachfolger des Antichrists.... Die Wahrheit ist worden offenbar in unserm Herrn J. Christi (es gilt diess gegen die Visionäre, s. u), und wer ausser derselben und seiner Lehre wahrnimmt, betrügt sich selbst und auch andere Leute, und alle die ihm glauben, die sind krank an dem Glauben; die in denen Christus lebt und die in Christo leben, die mögen nicht anderes vermögen und verstehen, denn Christum, und was anderes in ihnen sich offenbart, das halten sie für falsch.... Wer anders geboren wird denn aus dem Evangelio, der ist nicht ein Ehekind, sondern ein Bastard.... Dass sich unser Herr vor offenbarte in Visionen, das war darum, weil die Wahrheit verborgen war"; nun aber „ist es nicht Noth" und „darum geschiehet es gar selten".

T. weiss aber wohl zu unterscheiden zwischen der „Habung" der wesentlichen Wahrheit und dem wissenschaftlichen Bewusstsein um dieselbe und ihrer wissenschaft-

lichen Entwickelung, die „vielen lauteren armen Menschen" fehlen kann. „Wo aber ein lauterer armer Mensch ist, ich spreche, dass in seinem innigesten Wesen seiner Seele alle Wahrheit beschlossen ist"; und „verstehet er die Wahrheit nicht in Bildern und Formen, er verstehet sie doch nach Wesen" — und „befindet er die Wahrheit nicht in den Kräften, er befindet sie doch in Wesen".

Es möchte scheinen, als ob er diese Erkenntniss in eine Art religiösen Gewissens, religiösen Ur-Instinkts ganz auflösete — ohne sie zu einer klaren Bestimmtheit sich weiter entwickeln zu lassen, und allerdings hebt er jene Seite hervor als den religiös inspirirten, schöpferischen Momenten angehörig und als die Quelle alles „Unterscheids", die „im obersten Menschen" fliesst. Aber diess „göttlich Verständniss" lässt er doch in Beziehung auch auf die bestimmten einzelnen Gebiete zu einem „lichten, klaren Unterscheide" werden, und nennt es dann „gnadelich" Verständniss. Diess gnadeliche Verständniss beurkunde sich auf dem sittlichen Gebiete z. B. als „Unterscheid" der Tugend und Untugend, des eigenen sittlichen Zustandes und des Zustandes von Andern, in der Erkenntniss der Sünde, der Ursachen, der bösen Folgen, der Grade der Sünde. Ebenso auch in den Fragen des Glaubens. „Kinder, sagt T.. wenn diese Menschen zu sich selbst kommen, so haben sie von Gott empfangen schönen, wonniglichen Unterscheid von allen Artikeln des lautern h. Glaubens, mehr denn Niemand sonst mag haben in dieser Zeit", denn „er wird und ist allein geboren in der einfältigen Einigkeit". Ganz besonders aber haben sie Unterscheid „von der h. Geschrift". Denn „von blosser Natur mag man nicht kommen in rechte Erkenntniss der h. Geschrift"; denn die h. Schrift ist aus dem h. Geist, und wer sie recht verstehen will, der muss erleuchtet sein mit der Gnade des h. Geistes". Allerdings „verstehen nun viele die h. Schrift, die doch nicht viel Gnade haben noch heiligen Lebens". Aber „sie verstehen sie nur nach dem (Wort-) Sinne und nicht recht in dem Grunde". Wie aber die Apostel das Evangelium predigten „nicht aus Behendigkeit (Subtilität) natürlicher Erkenntniss", so „ist sie auch nur zu verstehen von einem armen

Menschen". Nicht dass er sie verstände „in aller Weise als sie verständlich ist"; aber „er verstehet sie nach dem Wesen", und verstehet „die blosse Wahrheit, darum alle Geschrift ist". Und „weil er hat begriffen das Wesen aller Wahrheit, so ist ihm nicht Noth, dass er die Wahrheit nehme nach Zufällen, und dass er alle Figuren verstehe, die in der h. Geschrift sind".

Die »Ausgeburt« und die wesentliche Liebe.

„So Gott sein Wort spricht in die Seele, und mit dem Einsprechen quillet aus die Liebe des h. Geistes und durchfliesset die Seele und alle ihre Kräfte, dass es alles Liebe wird, was von ihnen fliesst". So ist die „Ausgeburt" im Herzen des Menschen — Liebe. „Liebe ist sein Hinfliessen; und er mag nichts anderes denn lieben; Liebe hat ihn zumal durchflossen, dass er nirgends mag hinfliessen denn mit Lieben. Und wer ihn anders zeihet (vorwirft) denn Liebe, der thut ihm Unrecht, denn er ist allzumal Liebe; und wer ihm Liebe wollte nehmen, der muss ihm sein Leben nehmen, denn Liebe ist sein Leben und sein Sterben; lebet er, er lebet von Liebe, — stirbet er, er stirbet von Liebe, — und wie das Loos fället, so ist es allwegen Liebe. Liebe ist sein eigen, und was Liebe angehet, das gehet auch ihn an, und was ihn angehet, das gehet auch Liebe an;... wer ihm gibt, der gibt es der Liebe, und wer ihm nimmt, der nimmt es der Liebe".

Diese wesentliche Liebe — analog der wesentlichen Erkenntniss — könnte man die Gegenwart Gottes im Herzen, Gefühl des gottgebornen Menschen nennen, wiewohl T., wie wir wissen, das Gefühl nicht kennt als eine der drei Seelenkräfte, sondern statt dessen das Gedächtniss, dessen Funktion er aber nirgends recht auszuführen weiss. Er nennt diese Liebe auch eine wahrhaft „göttliche": denn sie umfasse als „Vorwurf" (Objekt) ganz Gott „nach seiner je gewesenden Istigkeit"; sie liebe auch Gott ganz göttlich (unendlich), als ob sie „ewiglich" gewesen wäre, wesswegen ihr auch Gott „nach dem allerhöchsten Inbegriff der Liebe messe", „nach ewiger Liebe lohne"; Gott sei daher nicht blos Objekt dieser Liebe, son-

dern auch das bewegende Subjekt; der h. Geist entzünde sie, nicht der Mensch „bewege sich dazu“, Gott zu lieben. So liebe Gott sich selbst, sei „sich selbst Vorwurf“ in diesen Menschen, die — „Gott mit Gott lieben“. Von dieser Liebe, die nichts will als Gott, gibt T. ein Beispiel. Ein Mensch, der Gott lieben will, siehet in sich selbst und findet, dass er lieb- und grundlos ist; da stehet in ihm ein gräuliches Urtheil auf, er versenket sich damit in die Hölle, in das Fegfeuer, und stehet alles Unglück in ihm auf; da kommt er nun an Gott, er möge ihn ohne alles Fegfeuer zum Himmel gelangen lassen. „Nun, diess ist wohl gut, das widerspreche ich nicht; wer aber wahre Liebe hätte, der fiele mit seinem Urtheil und mit allen seinen Gebrechen in ein Einsinken in Gott, in einen wahren Ausgang alles eigenen Willens und begehret das Urtheil von Gott in der Liebe, dass Gottes Gerechtigkeit an ihm genug geschehe... und sein Wille an ihm werde, wie er es ewiglich gewollt und in seinem ewigen Willen zuvor geordnet hat oder noch ordnen will, es sei in dem Fegfeuer oder wie es ihm wohlgefällt, was, wie oder wann oder wie lange oder wie bald“.

Diese Liebe hat nach T. ihre Stufen, Momente, ihr Wachsthum. „Denn mit Liebe verdienet man Liebe, je mehr man liebet, je mehr man lieben kann und lieben mag“ — bis zu dem höchsten Moment, da man in den „Geliebten“ sich so versenkt und ihm so sich unbedingt lässt, dass man nur (in dem Seelengrunde) ihn liebt; aber auch schon in den niederen Stufen und untern Kräften „werden der Natur viele süsse Bisslein geschenkt“.

Bekanntlich haben die Mystiker des Mittelalters über diese Liebe und ihre Stadien Ueberschwengliches zu sagen gewusst. Wir finden das auch bei Tauler. Die eine Eintheilung entnimmt er dem Richard, „einem grossen Meister der h. Schrift“. Nach ihm habe die Liebe vier Grade: die verwundete, die gefangene, die quälende und die verzehrende Liebe. Anders ist die Eintheilung, die ihm eigener ist und auch in seine Gedanken sich wie von selbst einfügt: in wirkende und ruhende Liebe. Die wirkende „durchbrennt das Herz, verschwendet alle böse Hitze, ordnet alle ungeordneten Kräfte, subtilet alle

Grobheit (Materialität), vertilget alle Ungleichheit". Diese wirkende Liebe nennt er auch „tobende" Liebe; denn „so lange noch Ungleiches in dem Menschen ist, so muss er Arbeit haben". In dieser tobenden Liebe „ist dem Menschen etwan, wie wenn er zumal verbrennen wolle". Darnach, „so die wirkende Liebe alle Ungleichheit abgewirket, so stehet dann eine süsse Liebe in dem Menschen auf, und das heisst die leidende Liebe, die dann in einer stillen Ruhe Gott leidet". Und „so ziehet Gott die Seele mit ihm selber und macht die Seele eine Lieb mit ihm selber".

Diese (Gottes-) Liebe, die „du inwendig haben sollst, die sollst du aber merken und verstehen an der Liebe, die du auswendig zu deinem Nächsten hast". So ist nach T. die Nächstenliebe Prüfstein der Gottesliebe. „Denn du liebest Gott nicht, ehe du findest, dass du deinen Nächsten liebest.... An der brüderlichen Liebe sollst du die andere bewähren, die inwendig ist gekehrt zu Gott, in seinen Ursprung". Sie ist aber auch die natürliche Frucht und Offenbarung der göttlichen Liebe in den Menschen, die voll Liebe, wie sie sind, „sich selbst entfliessen möchten, inwendig und auswendig, in wahrer Liebe ihres Nächsten". „Die eine Liebe trägt und ist schwanger und aus ihr wird die andere geboren".

Diese wesentliche (Menschen-) Liebe ist aber nicht Partikular-Liebe; sie ist ohne „sonderliche Anhaftung"; denn „Anhaftung machet Mittel und davon so wird man mit der Liebe vermittelt"; sie ist vielmehr eine „gemeine", „sie liebet den Nebenmenschen in der Gemeine". T. vermisst schmerzlich diesen Hauch einer allgemeinen Liebe, von der er sagt, dass sie, könnte sie sich mit allen Menschen theilen, das willig, fröhlich und gern um Gottes willen thäte, in seiner Zeit, besonders auch in dem getheilten Klosterwesen und Geistlichkeits-Leben seiner Zeit. „Es ist jetzt, klagt er, Alles partheiische oder getheilte Liebe, man gehe in Klöster oder Klausen, in die Welt oder in die Häuser oder unter die Gemeine der Menschen, so ist die Liebe wenig mehr vollkommen. Denn es liebet sich ein Jegliches selbst und die Menschen, die es zu geniessen getraut. Diess sollte nicht also sein;

es sollte alles eine Gemeine sein, nichts ausgeschlossen, in gleicher Weise, wie in der Welt Gottes.... Es sollte eine Liebe sein, nicht allein zu den Deinen, sondern zu allen Menschen, es seien Pfaffen, Mönche, Nonnen oder Beghinen, von was Leben oder von welcher Weise sie seien".

Diese reine Nächstenliebe, wie sie ohne „sonderliche Anhaftung" ist, ist aber ebenso auch ohne „natürliche Anhaftung", d. h. nicht reine, blinde Natur-Liebe, denn die christliche Nächstenliebe, sagt T. sehr schön, „liebet nicht den Menschen allein", sondern „sie liebet (in ihm) das Bild und das Leben unsers Herrn"; wer aber „auswendig dem Leben Christi liebet, die Liebe ist natürlich". Daher wird nach ihm jene allgemeine Menschenliebe doch wieder von selbst zu einer besondern, eben zu denen, in denen sie das Bild Christi, das sie im Menschen vorzugsweise liebet, findet (s. T. und das Wirken; ferner: T. und die Gottesfreunde).

Mit dieser Liebe nun, verlangt er, sollen die Menschen „eingehen in der Welt Noth". Und allerdings auch in die leibliche, „auswendige". „Also waren die lieben Menschen, unserer l. Frauen Vater und Mutter, Herr Joachim und Frau Anna; die theilten in drei Theile alle ihre Habe: einen Theil zu dem Dienste Gottes und zu dem Tempel, den andern Theil den gemeinen Armen; von dem dritten Theil lebten sie selbst. Wo Kargheit ist, da ist eine unreine Grube, was zumal böse ist, ein Mensch sollte milde sein über diese schnöden vergänglichen Dinge.... Du sollst deine Liebe auch auswendig wirken lassen, sofern als du vermagst, mit Gaben, mit Trost, mit Hülfe und mit Rath;... und wenn du es nicht vermagst, sollst du doch deine Liebe allezeit reizen, dass du es vermöchtest, gern nach deinem Vermögen zu thun. Diess sind die wahren Zeichen der Liebe und dass der Mensch nicht taub ist". In der „Nachfolgung", wie wir gesehen haben, verlangt T. sogar, dass man Alles den Armen gebe, um dann erst die rechten vollkommenen, unmittelichen Werke der Liebe auch an dem Nebenmenschen wirken zu können. Das sind dann offenbar die geistigen Liebeswerke, wess-

wegen diese Liebe oft von weltlichen Menschen verkannt und als eine „müssige gescholten werde".

Das geistliche Liebeswerk ist nun eben, dass der Mensch eingehe in der „Christenheit geistliche Nöthen". Zunächst schon in tragender Geduld. T. ist hierüber, gegenüber der herrschenden Verketzerungssucht und Richterei, unerschöpflich, so reich an Erbarmungen ist sein Herz. „Deine Liebe soll (gegen deinen Nächsten) auch an seinem verkehrten Menschen erscheinen; dem sollst du lieblich seine Gebrechen mit tiefer Geduld vortragen. Du sollst nicht mit schwerem Urtheil darauf fallen, sondern leide mit ihm in Barmherzigkeit seine Untugend. Unterweilen kommen solche Untugenden nicht aus der Gewohnheit der Bosheit; sie kommen wohl von Unvorsichtigkeit oder von Trägheit oder auch, wie S. Gregorius sagt, von Gottes Verhängniss, dass der Mensch damit gedemüthigt werde und sich in den Gebrechen bekenne. Diese Menschen, denen es nicht aus der Gewohnheit der Untugend kommt, sondern aus Zufall, die kommen zuhand wieder und strafen sich selbst und geben sich schuldig; denen sollst du in Liebe vortragen und daran sollst du dich prüfen an dir selbst. Aber fällst du hierauf mit geschwindem und schwerem Urtheil, wie etliche so geschwind sind auf ihres Nächsten Gebrechen, als ob sie mit den Köpfen durch die Mauern fahren wollten, das ist ein gewisses Zeichen, dass man an der göttlichen Liebe dürr ist und jetzo dorret.... Wisset, entfriedet ihr euren Nächsten, so verliert ihr Gott und seine Gnade".

Diese wesentliche Nächstenliebe erweise sich weiter als heiliges Schmerzgefühl mit dem Sünden-Elend der Welt und als inbrünstiges Streben und Wirken für ihr Seelenheil. „Sie gehet unter die armen, verblendeten, verdorbenen Sünder, und hat einen jämmerlichen, empfindlichen, heimlichen Schmerz mit ihnen.... Wäre es möglich, sie zöge den Menschen bis in den Grund der Hölle, und hätte es der ewige Gott also geordnet, was er doch nicht hat, dass alle Seelen, die in der Hölle sind, könnten erlöst werden und herauskommen, diese Menschen gäben sich gern willig hinein, damit sie allesammt ledig würden.... Ja ich höre von einem

grossen Freunde Gottes, der ein heiliger, frommer Mensch war, dass er sprach: Ich kann noch mag nicht anders, ich muss meinem Nächsten mehr Himmelreich wünschen und wollen in begehrender Weise, denn mir selbst; das heisse ich Liebe". Ganz insbesondere drücke sich dieses Mitgefühl in steter Fürbitte vor Gott aus. „Der (göttlichen) Liebe Guss und Ueberguss mag sich in den Menschen nicht enthalten", sondern „sie haben ein begierliches Begehren zu unserm Herrn und sprechen also: Eya, lieber Herr J. Christe, erbarme dich durch dein Erbarmen über alle Menschen und verzeihe ihnen ihre Sünde und Missethat, und sonderlich über die Menschen, die gute Werke gewirket und dieselben wieder verloren haben, durch Ungnade der Sünde, und gib ihnen, lieber Herr, die Brocken, die von dem reichen Tisch deiner milden Gnade fallen, und bekehre sie durch deine Gnade von ihren Sünden in der Pein des Fegfeuers, und theile ihnen daselbst das überfliessende Mass deiner Gnade mit, dass sie durch dein Verdienen behalten werden. Also tragen diese auserwählten Menschen alle Dinge wieder in den wahren Grund Gottes, sich selbst und alle Kreaturen und nehmen alle Dinge, die da in der h. Kirche der Christenheit geschehen, und opfern es Alles auf, aus einem fröhlichen, demüthigen, gelassenen Herzen, dem ewigen himmlischen Vater für sich selbst und für alle Menschen, böse und gute, denn ihre Liebe schliesst Niemand aus, hier in dieser Zeit der Gnade, und sie sind allezeit mit allen Menschen vereiniget". Aus dem innern Leben mit Gott, darin „der Geist in das heisse Feuer der Liebe, die Gott selbst ist, eingezogen ist", „gehen diese Menschen nieder in alle Noth der h. Christenheit, und gehen mit h. Gebeten und Begehrung in alles das, darum Gott will gebeten werden, und für alle ihre Freunde, und gehen also in die Sünde und in das Fegfeuer, und gehen also um Rath zu schaffen in aller Liebe in eines jeglichen Menschen Noth in der h. Christenheit". Doch nicht, dass sie „für diese oder jene" bitten, sondern „in einer einfältigen Weise, wie ich euch allhier vor mir sitzen sehe, mit einem Angesicht, also ziehen sie alles mit sich in denselben Abgrund, in die göttliche Liebe, in eine anschauliche Weise, und sehen

lann wieder in denselben Abgrund, in das Feuer göttlicher
Liebe und rasten da, und sehen wieder hernieder auf alle die,
lie in Nöthen sind in der h. Christenheit". Also „gehen sie
us und ein und bleiben doch allewege innen in dem stillen,
ieblichen Grunde".

Das seien Menschen, „der h. Christenheit nützlich"; „wä-
en diese Menschen nicht, so wären wir übel daran". Eine
solche Kraft vindizirt T. ihrer Frömmigkeit als dem Salz
ler Christenheit und insbesondere ihren Fürbitten bei Gott
s. Gottesfreunde). „Was wähnet man, dass die Sünder halte,
lass sie Gott lässt leben und sie nicht vertödte. Unter andern
Ur-) Sachen so ist das eine, dass gute Menschen, die da den
Mund ihres Gemüthes an den Wunden unsers Herrn halten,
ınd saugen daraus alle Gnade, und mit der Gnade wieder
liessen sie in Gott und bitten für den Sünder; und wenn die
Gnade den Menschen bezwungen, dass sie müssen bitten, also
zwingen sie Gott, dass er sie muss erhören.... Denn wenn
ıllerdings in der alten Ehe (Bund) der Ueberfluss göttlicher
Gnade nicht vollkommen war, und darum Gott den Sünder
zuhand schlug, so ist nun der Ausfluss göttlicher Gnaden
vollkommen und umfliesset alle lautern Herzen und bezwin-
get sie mit rechter Liebe, dass sie Gott müssen anhangen;
ınd darum so wird auch Gott von ihnen be-
zwungen".

Wir haben bis jetzt diese Liebe betrachtet, die, so weit
sie sich mittheilt und eingeht in Anderer Noth, diese Noth
Anderer — die leibliche und geistliche — tragen hilft und
wendet. Aber indem sie sich gemeinsamet, empfängt sie zu-
gleich reichsten Segen für sich selbst, sofern der
Mensch in dieser Liebe sich zugleich mit den Tugenden der
Freunde Gottes und mit Gott selbst gemeinsamet. Und das
ist für ihn eine höchst wesentliche Ergänzung. Denn in seiner
Endlichkeit und Besonderheit ist er ein beschränkter, und
kann darum nie den vollen Reichthum aller menschheit-
lichen Tugenden sich aneignen und in sich darstellen. In der
Liebe dagegen, in der er in Gott und in die ganze Menschheit,
und diess nicht bloss nach ihrer Tiefe, sondern auch nach
ihrer Höhe und „Grossheit", eingeht, ergänzt er seinen parti-

kularen Defekt, indem er seinen vollen Theil — und je liebender, desto volleren Theil nimmt an den guten Werken der Andern; und er bereichert und bildet sich so zur menschlichen Allgemeinheit aus. Das, sagt T., sei der unaussprechliche Segen des liebenden Christen. „Was nicht sein war, das wird sein eigen; die guten Werke, die andere Menschen wirken und auch die Christus je wirkte und alle Heiligen und alle gute Menschen, oder immer mehr wirken, die sind eines lautern Menschen eigen, als ob er sie selber gewirkt hätte. Denn indem dass er ausgehet sein selbst und aller Dinge, die Gott nicht sind, und sich mit ganzer Liebe zu Gott kehret, so gemeinsamet er sich Gottes und aller der Dinge, die göttlich sind, und was er dann nicht vermag mit den Werken, das vollbringt er mit der Liebe. Das dann ein Anderer thut mit den Werken, das ist sein eigen in der Liebe.... Wie die edle Salbe von dem Haupte Aarons in seinen Bart herniederging, also, dieweil der Mensch eine ganz ungetheilte Liebe gegen alle Menschen hat, so fliesst ihm durch die Liebe die Theilsamkeit aller andern Tugenden und Ausflüsse Gottes zu.... Die überfliessende Liebe („umgreift") zieht alle Dinge zu sich, das sind alle gute Werke und Leiden und alles Gute, was in der ganzen Welt geschieht von allen Menschen, bösen und guten, das zieht diese überfliessende Liebe zu sich in ihr Fass. Denn wer diese Liebe hat, dem werden jedes Menschen gute Werke viel mehr zu Theil und zu geniessen, denn dem, der die Werke selbst thut und dabei dieser überfliessenden Liebe mangelt. Darum, so manche Psalter, Vigilien und Messen gelesen und gesungen werden, und manches grosse Opfer, was da um Gottes Willen geopfert wird, das Gute alles wird mehr diesen Menschen zu Theil denn denen, die es vollbringen und nicht in überfliessender Liebe stehen.... Darum ist diese Tugend göttlicher Liebe eine Tugend über alle andere Tugend, denn sie zieht alle guten Werke, Weisen und Verdienste in ihre Liebe zu sich, die da im Himmel und auf Erden in Gnaden geschehen. Was Jemand Böses an sich hat, das bleibt ihm; aber was Gutes an ihm ist, das wird der Liebe". — Selbst Gott zwinge man durch

diese Menschen-Liebe, sagt T. in dem Sinne, dass, wie die Liebe zu Gott sich in der Liebe zu dem Nebenmenschen kund thue, so eben durch die Liebe zu dem Nebenmenschen, besonders zu den Gott liebenden, auf Gott gewirkt werde. „Wer auf Gott allernächst will wirken, der wirke auf den liebenden Menschen"; denn „an dem liebenden Menschen so kommt ein jeglich Ding in seinen Ursprung, dannen aus alle Dinge geflossen sind; denn er ist dem ersten Ursprung allernächst, und was zu dem ersten Ursprunge kommen soll, das muss durch ihn einfliessen. Und wer den liebenden Menschen Treue und Liebe beweist, es ist wohl zu glauben, dass ihn Gott nimmer lasse verloren werden; denn die Liebe und Treue wird aufgetragen in solcher Liebe, dass Gott der Liebe nicht wohl versagen kann" (s. S. 166 und u. Wirken).

Die »Ausgeburt« und der wesentliche Wille und dessen Werk.

Wie von der Erkenntniss, wie von der Liebe, so sagt T. auch von dem Willen des Gottgebornen, er sei ein „vollkommener", „wesentlicher".

Als solcher sei er „von allen Zufällen geledigetʺ. „sein selbst", „der Besitzung sein selbst" „äusserlich" (in wahrer äusserer Armuth) und „innerlich" (in wahrer innerer Armuth) „ausgegangen".

Diesen Willen nennt T. ebendarum einen wahrhaft „freien" in Bezug auf die Dinge und auf die eigene sinnliche und selbstische Natur, „unbezwungen von Niemand". „Und wie der Wille anders ist, so ist er nicht frei"; denn was machet ihn unfrei? „Was machet ein Gebürde"? Das thut „Grobheit (Materialität) und Blindheit und Untugend". Aber „eine freie Seele gibt Urlaub allen Gebresten und allen geschaffenen Dingen", ihr sind „alle Dinge gleich, Lieb als Leid, Schelten als Loben, Armuth als Reichthum, Wehe als Wohl, Feind als Freund". Sie „lässt sich kein Ding hinziehen, das sie von Gott gescheiden oder vermitteln möge", und „dringet frei durch alle Mittel in ihren ersten Ursprung".

Für diesen welt- und sein selbst ausgegangenen Willen —

er erinnert fast an den der Stoiker — verschmäht T. auch paradoxe Ausdrücke nicht. Der vollkommene Wille, sagt er z. B., wolle „weder Gutes noch Böses"; „er will nichts"; und „da ist Nichts (d. h. Willenlosigkeit)" des Willens Gegenwurf". Dieser Wille sei wesentlich aber zugleich ein „göttlicher", „erhaben über Zeit und Raum". Nur „das höchste Gut", Gott, „die Ehre Gottes" ist sein „Gegenwurf" in allem seinem Thun und Lassen"; er ist in Gott und von Gott eingenommen", „eingeholet", so dass er sich „zu keinen sündlichen Werken mehr giebt, zu allen Tugenden bereitet, die Gott von ihm will haben, und die ihm zugehören; dass er alle Töde, die ihm begegnen, nicht fliehet, sondern sie gerne leidet durch Gott"; mit einem Wort: dass er „ein Wollen und ein Nichtwollen mit Gott hat"; allezeit „den Willen dessen vollbringet, dem er sich gelassen hat"; und „in derselben Wesenlichkeit allezeit eindringet in den verborgenen Willen Gottes und seinen Willen darin verliert". Insofern sei dieser Wille allerdings auch ein Gottgebundener. T. sagt, gleich „in seinem ersten vollkommenen Ausgang" sei der Wille von Gott gefangen genommen worden. „In dem Ausgang seines (des Menschen) Willens so nimmt Gott seinen Willen und kleidet ihn mit seinem Willen". Diese (Gott-) Gebundenheit sei das höchste Band, das es geben möge. „Kein Ding bindet die freie Seele denn die Tugend". „Also gar ist das Gemüth von Gott gebunden, — der aller Kreaturen Kraft zusammen thäte, sie mögten das Band nicht zerbrechen; ja das Gemüthe ist sein selbst so ungewaltig worden, dass es von ihm selber das Band nicht mag zerbrechen".

Aber eben diese Gottgebundenheit, wiederholt T. oft, sei in Wahrheit „nicht ein Band, sondern die Art der Freiheit"; „Freiheit des Willens wird nicht benommen, sondern ihm wird Freiheit gegeben". Denn „dann ist der Wille recht frei, wenn er nichts anders vermag, denn das Gott will, nur das Beste vermag und das Böse gänzlich lässet, denn Freiheit stehet nicht in Sünden, sondern die Knechtschaft". „Einer heisst ein freier König, der alle seine Feinde mag überwinden und gewaltiglich regiert in seinem Königreich — und der heisst nicht ein freier König, der von seinen Feinden über-

ınden und vertrieben wird aus seinem Königreich;' also ist
ch der Wille ein freier König, so er alle seine Feinde über-
ndet und gewaltiglich regiert, das ist, in Gott, in dem er
alle Dinge vermag, als St. Paulus spricht.... Je gefangener,
ssto freier! ... Dass wir also gefangen und ausgefreiet
ɜrden, das helfe uns Gott"!

Als dieser gottgebundene sei der Wille auch ein „unbe-
eglicher", „stetiglicher" in Gott. Darunter versteht T.,
ss „der Wille sich nicht kehrt auf die Zeit und Kreatur und
n Leib", sondern „erhaben ist über Zeit in Ewigkeit und
lediget von allen Zufällen, dass er sich nicht lässt auf dies
ch das, sondern allweg Eines will und das ist Gott", und
lem hanget er allezeit an ohne alle Vonkehr von ihm und
rum heisst er unbeweglich, denn er lässt sich nicht bewegen
n Gott. Und sein Laufen ist nichts Anderes, denn ein ewig
ndringen in Gott und daran stetes Bleiben; und diese Stä-
ɡkeit des Willens heisset eine Unbeweglichkeit.... Das Inne-
eiben ist sein Laufen, und das Laufen ist sein Innebleiben;
ıd so er allermeist inne bleibt, so er allermeist in Gott läuft,
ıd so er allermeist in Gott läuft, so er allerstillest ist von aller
ɜweglichkeit". Besonders aber verstehet T. unter dieser Unbe-
eglichkeit des Willens das, dass er sich „nicht bewegen
sst vom Guten zum Bösen" (Todsünden). Ob diess aber
ıch möglich sei, dass „der Mensch dazu komme in der Zeit,
ıss sein Wille unbeweglich werde"? da doch fast jeder Mensch
n ihm befinde", dass sein Wille sich neige „nun auf diess, nun
ıf das", auch der Mensch, „dieweil er in der Zeit sei, eine Be-
ɜgung habe mit der Zeit." Diesen Einwurf beantwortet T. so,
ıss er einerseits die Unbeweglichkeit eben nur in Beziehung
ıf das vorsätzliche Böse und anderseits nur in Hinsicht auf die
bersten Kräfte will verstanden wissen. „Wenn der
ensch erhaben wird mit den obersten Kräften aus Zeit
Ewigkeit, so wird er unbeweglich nach den obersten Kräf-
n, denn Ewigkeit ist unbeweglich; und er beweget doch die
edersten Kräfte nach der Zeit;... mit den obersten in die
edersten, und nicht mit den niedersten in die obersten". Die
edersten Kräfte aber, indem sie den obersten dienen, wer-
n dadurch „geordnet" und widersprechen insofern jener

Unbeweglichkeit nicht. Der Mensch, „sofern er gemacht ist von Zeit und von Ewigkeit, davon so muss er einen Influss haben von ihnen beiden. Und der Leib ist des zeitlichen Influsses empfänglich und den muss er haben, dieweil er in der Zeit ist; und von des Leibes Nothdurft so neiget sich der Wille auf den Leib und lässt ihm zufallen seine Nothdurft; und nach der Weise so ist der Wille beweglich. Ist nun, dass der Mensch die leiblichen Dinge ordinirt nach Bescheidenheit und dem Leib seine Nothdurft gibt, die ihm zugehört, und die in dem Dienste Gottes verzehrt, so ist es nicht wider die Wahrheit noch die Vollkommenheit, noch ist nicht rechte Bewegung: denn Bewegung ist, dass der Wille sich neiget von dem Guten auf das Böse und das ist hier nicht, denn der Wille verhängt nur dem Leib seine Nothdurft und verhängt den Sinnen, dass sie das suchen, und was er nicht bedarf, das verhängt er ihm nicht; und er meint darin nicht dem Leib zu Trost noch zu Lust, sondern Gottes Ehre darin. Und so der Leib seine Nothdurft nimmt, so nimmt der Wille die Kraft, die der Leib empfangen hat von der Speise, und trägt sie auf in Gott, also dass sie zumal in Gott schwindet“ (s. o. S. 164). Und was Bewegung an ihm ist, das ist mehr eine sinnliche Bewegung, denn des Willens und ist um Sache der Tugend, und von keiner Untugend lässt er sich bewegen.... Und also bleibet er allwegen in der Wahrheit, und er lässt sich nicht daraus führen“. T. ist sich indessen bewusst, was er Grosses und Schweres damit sagt: „Man findet viel Menschen, die da sprechen: ich begehre, dass die Ehre Gottes vollbracht werde an mir und an allen Dingen — er ist wohl gut zu sprechen, aber es ist gar kaum zu erfolgen, also dass es allwegen in ihm geschehe, und es mag Niemand gehaben denn ein vollkommener Mensch“.

Wenn aber der Wille wesentlich sei, so sei auch sein Wirken und Wirkens-Produkt, das Werk, wesentlich. „Ist er aus Gott geboren, so gebiert er auch mit Gott, was Gott gebiert“. Denn „wenn ein jeglich Ding wirket nach seiner Eigenschaft, so wirket ein wesentlicher Wille wesentlich“. Zwar „ist der menschliche Wille in ihm selber ein unvollkommener, und darum so hat er auch ein unvollkommenes Werk“

n „kein Ding mag wirken über sich selbst"; aber „so ein
ɔllkommen Ding wird vereiniget mit einem, das da voll-
ımen ist, so wird es nicht nach seiner Unvollkommenheit
:en, sondern es wirket nach dem, mit dem es vereiniget
— ist dass die rechte Ordnung wird inne gehalten in den
rken".

Was versteht nun aber T. näher unter diesem „wesent-
ən" oder „vollkommenen Wirken"? Wir können es nicht
tlicher bezeichnen als in der schon angegebenen Weise
158). Das Wirken ist ihm ein wesentliches; einmal, sofern
Wille kein äusseres Material mehr hat, das ihm gegen-
r steht, „nicht mehr nach Zufällen wirket", d. h. sich nicht
ır von äusserlichen Veranlassungen, Bedingungen, Mög-
keiten abhängig macht und abhängig zu machen hat, das
erial selbst sein inneres, reines, unbeschränktes Wol-
ist; dann, sofern der Wille, der sich zum reinen Material
, auch in sich selbst, qualitativ, ein von aller Partikularität,
aller sinnlichen Unruhe geledigter, ein in Gott unbeweg-
ruhender ist.

Diese beiden Bedingungen, von denen keine ohne die
ere, ermöglichen nach T. ein wesentliches Wirken und
rk. In einem solchen Wirken sei nämlich die Seele nicht
ıeilt, sondern sie bleibe in ihrem Ganzen, ihrem Grund
Wesen „ein und einfältig und in eine ganze Stillheit ge-
t"; und mit dieser Einfältigkeit „gemeinsamet sie sich in
Dinge und bleibt doch in ihr selber ungetheilt und unbe-
;t". Ein solches Wirken (Werk) sei daher auch nicht „in
:il" oder „in Stücken", sondern ein Ganzes: „ein Werk
alle Werke und alle Werke ist ein Werk"; es leiste auch
viel in einem Nu, als ein anderes in langer Zeit"; ja es
ge „in einem Nu alle Tugend wirken", denn das Wesen
ıer Menschen sei „also simpel und also kleinfüge (subtil)",
s sie mögen „in alle Tugend dringen und wirken". Es sei
einem Worte ganz ein Wirken und Werk nach der Art
ttes, „göttlicher Tugend etwas gleich". „Wie Gott alle
ʒend bewegt und sie thut wirken und er doch unbeweg-
h bleibt in einer lauteren Stillheit, also bewegen diese
nschen alle Tugend. Denn ehe eine Tugend angefangen

ist, so ist sie vor bewegt in einem lautern Herzen; denn ein lauter Herz das bewegt mehr Tugend in der Liebe, denn er und alle Menschen mögten vollbringen mit den Werken; und also bewegt er die Tugend und bleibt er doch unbeweglich.... Wie Gott (als der unbeweglich Bewegende) alle Dinge in ihm begreifet („bewegt"), also begreift (bewegt) ein lauterer armer Mensch alle Tugenden in einer einfältigen Liebe (in einem Blick) und in der Liebe wirket er alle Tugenden, und die Tugenden sind wesentlich"....

T. geht noch weiter, und was er da sagt über den Willen, ist ein Pendant zum Segen der Liebe. Nicht bloss sei das Werk des wesentlichen Willens ein vollkommenes, sofern es mit diesem selbst, dem vollkommenen individuellen Willen, zusammenfalle; sondern sofern der menschliche vollkommene Wille, in seiner Vollkommenheit als Wille, potenziell alles Gute überhaupt in sich trage oder doch zu haben verlange, werde das wesentliche Werk in dieser Beziehung nicht bloss als ein individuell vollkommenes, sondern auch als ein allgemein menschlich vollkommenes Werk von Gott angesehen, habe es vor ihm diesen Werth. Der wesentliche Wille „begreift in einem guten Werke nicht bloss alle guten Werke, die er mag wirken", sondern „die alle Menschen und alle Engel und alle Heiligen wirken. Und das ist darum: wie er thut in einem Werke alles, das er vermag, so mögte er alle Werke wirken als das eine Werk; er thäte es gerne; ja mögte er die Werke wirken, die Gott wirket, er liess es nicht unterwegen". „Nach der Vollkommenheit nun, als er es liebet (d. h. des Willens), also antwortet ihm das Werk — als ob er es hätte gewirket nach seiner Vollkommenheit — und also ist es ihm auch lohnbar". Und „das ist darum: was ihm gebricht an Vollkommenheit, das ist ihm leid: — und er wollte gerne vollkommen sein nach dem allerliebsten Willen Gottes — und er thut dazu, was er vermag, dass er es werde; und darum, was ihm gebricht, das erfüllet Gott mit seinen Werken"; denn „einen guten Willen begabt Gott mit allem Gut"; und „wenn Gott einem vollkommenen Willen nicht alle Dinge gäbe, dass ihm ichtes (irgend etwas) icht bleibe Gott hätte ihm nicht gelohnet und der Wille hätte kein Be-

gnügen; und davon so muss Gott einem vollkommenen Willen alle Dinge geben, das ist, sich selber".

Aber auch diess ist noch nicht der Höhepunkt nach Tauler. Vollkommen nennt er das Werk allerdings schon, sofern es der adäquate Ausdruck des individuell-menschlichen vollkommenen Willens ist, das heisst, sofern es der Wille selbst in seinem reinen Wollen ist, es im Grunde der Seele geschieht; dann aber auch, sofern es gleichsam aus dem Grunde, dem Wesen der Menschheit heraus geschieht. Im höchsten Sinne wesentlich heisst ihm aber das Werk doch desswegen, weil es eigentlich ein Werk Gottes sei, das Wirken des Menschen ein Wirken Gottes in ihm, wie auch der Wille ebendarum vorzüglich ein wesentlicher heisse, sofern er Gottes Wille im Menschen sei. „Thaten die Menschen bisher ihre Werke mit sich und aus sich selber, so trägt sie nun Gott und wirket alle ihre Werke in ihnen und durch sie. Sie sprechen oder sie gehen, sie stehen, sie essen, alle ihre Werke wirkt Gott in ihnen und sie leben und schweben in Gott.... In ihnen wirkt Gott nicht bloss diess und das, sie sind selbst und ganz von Gott gewirkt". „Gott machet so diese Menschen zu Mitwirkern mit ihm in allen guten Werken, nach weselicher Weise". Ja, ihre Werke seien „Gottes Werk" und doch „Gottes Werk ihr Werk". Ihre Werke seien daher „gute, heilige Werke". „Alle Werke, die alle Menschen und alle Kreaturen wirken könnten oder wirken sollten bis an das Ende der Welt ohne die Gnade Gottes, das ist alles mit einander ein lauteres Nichts, wie gross man auch ein Werk nennen mag, gegen das mindeste Werk, das von Gott in dem Menschen gewirket wird durch seine Gnade und dass der Mensch von Gott gewirket wird. So viel als Gott besser als alle Kreaturen, so viel sind seine Werke besser, denn alle Werke oder Weisen oder Aufsätze, mit aller Annehmlichkeit, die alle Menschen erdenken möchten".

Unter allen göttlichen Werken, sagt daher T., seien diese Werke Gottes in und durch den freien Menschen gethan „die edelsten, viel edler denn alle die Werke, die Gott je wirkte in Zeit und in Ewigkeit. Und das ist darum: da Gott alle Dinge schuf, da hatte er kein Hinderniss an seinem

Werke; aber das Werk, das Gott in der Seele wirket, daran mag er gehindert werden, von Freiheit des Willens; und darum dass sie ihren Willen vereinigen mit Gottes Willen, ist das Werk so edel".

Anders urtheilen freilich, klagt er, die äusserlichen Menschen von diesen wesentlichen Werken; weil es eben nicht äusserliche seien, darum zeihe man den „Gottesfreund" oft, dass er nicht Liebe habe. Aber „es verdreusst ihn in aller Mannigfaltigkeit und darum muss er manches äussere Liebeswerk unterwegen lassen; aber was ihm gebricht an den äusserlichen Liebewerken, das wirket er alles ohne Mittel in Gott, und da ist das Liebeswerk tausend Stund edeler, denn es ist in Mittel der Kreaturen"; es ist kein zufälliges, es ist ein „weselich" Werk"; denn „wer alle seine Werke wirket in der unmittelichen Liebe, der ist gar reicher guter Werke, denn er wirket in einem Werke alle Werke und alle diese Werke sind weselich".

Die Tugend (»die wesentliche«) und die Tugenden (»nach dem Zufalle«); die »Schaulichkeit« (das Schauen) und die „Wirklichkeit" (das Wirken). — Der Lebensberuf: „die dreierlei Menschen" („Berufungen").

Das „wesentliche" Wirken ist nach T. eben das Wirken der Tugend, die er von den Tugenden unterscheidet, ganz wie die genadeliche Stufe von der göttlichen. Die Tugenden sind ihm die einzelnen Uebungen und Aeusserungen der auf das Gute gerichteten mittleren und unteren Kräfte, denen er, wie wir wissen, das äussere Thun und Wirken in der Welt und auf die Welt zutheilt; die Tugend aber wirkt der Mensch (Mystiker) in seiner obersten Kraft, in der er sich Gott gelassen hat, in Gott, den er in sich wirken lässt, „ohne alle Arbeit", in der „Stillheit" und Einheit seiner selbst. Die Tugenden hat und wirkt ferner der Mensch im „Zufall", und unter dem Zufall (= das hinzufällt zum Wesen) versteht T.: „das ist, das nun ist und das nicht ist", die ganze Sphäre der äusserlichen Veranlassungen, Materien und Vermögen, daher er die Tugenden auch „kreatürlich" nennt, „wenigstens in den Werken, wenn auch nicht in der Meinung", und sofern

der Mensch da nur wirkt, „als ihm vorgeht oder -kommt“. Die Tugend aber zu wirken, das setzt voraus, dass der Mensch „alle Dinge an sie gelegt hat“, dass er „sich um sie entblösset hat von allen Dingen und Gott allein anhaftet“. „Ich nehme ein Beispiel. Wer zumal barmherzig ist, der behält nichtes nicht, und wer etwas behält, der ist nicht zumal barmherzig, sondern ein Theil und ein Stück“. Mit andern Worten: die wesentliche Tugend haben, heisst: sie haben (wirken) „innerlich“, in einer „lautern Meinung, die Gott ist“, im „Willen“, da „aller Zufall ab ist und allein ein bloss Wesen ist, und in dem blossen Wesen wird die Tugend gewirkt und davon heisst sie wesentlich“. (Oder wie Franke von Köln sich ausdrückt: der Mensch sei da selber mehr Tugend, als er sie habe. Die Tugend sei der Seele natürlich worden). „So viel nun Wesen edler ist denn Zufall, so viel sind eines armen Menschen Tugenden edler denn eines andern Menschen, der die Tugend wirket in Zufällen“; und „wer (diese) eine Tugend hat, der hat alle Tugenden; denn alles, was der Mensch leisten mag äusserlich und innerlich, das gehört zu einer Tugend, die da soll vollkommen sein; und so er alle Dinge gekehrt hat auf die eine Tugend, damit gewinnt er das Wesen der Tugend — und mit dem Wesen so ziehet er an sich alle andern Tugenden und machet sie wesentlich“. Man sieht, das sind ganz dieselben Gedanken, wie über das wesentliche Wirken.

In dem Verhältniss der Tugend zu den Tugenden befindet sich nun aber T. in einem gewissen Schwanken. Dass die wesentliche Tugend der Höhepunkt ist, zu dem die Uebung der Tugenden eine Art nothwendiger Vorstufe bildet, das spricht er durchweg aus. Der Mensch „soll sich lassen in alle Tugend“, „durchüben“ in allen Tugenden, „bis dass die Tugend sein eigen wird und sein Wesen“; denn „eine jegliche Tugend steuret ihn fürbass und hilfet ihm dahin, da er von ihm selber nicht hin mag kommen.... So lange aber der Mensch nicht alle Tugend erkrieget, bis dass die Tugend sein Wesen wird, der ist ungelassen und besitzt sich noch mit Eigenschaft seines Willens“. — Wir möchten diess die aufsteigende Linie nennen (vergl. den Heilsweg). Dem entspricht aber die

absteigende nicht, wenigstens nicht überall in Ts. Schriften. Wenn nämlich die wesentliche Tugend eben das Wesen aller Tugenden ist, oder alle Tugenden wesentlich in sich begreift, so sollten die Tugenden hinwiederum als die Erscheinungsformen, als die Darstellung dieser wesentlichen Tugend hingestellt sein. Nun sagt aber T., „auf der Stufe der wesentlichen Tugend“ möge man die Tugend lassen im Zufall ohne Gebresten; der Mensch, sagt er geradezu, solle „Tugendenarm“ (wie Gnaden-arm S. 94) werden, „in allen Tugenden sich also gar ausüben, dass er Bild aller Tugenden verliere“. Das ist eine Idee, die er aus der einseitigen Spiritualität und Idealität des rein inneren Lebens herüber genommen hat, und die auf der Verkennung dessen, was „Wirken in der Welt“ heisst, beruht, das ihm, dem Mönche, nur zu gerne zusammenfällt mit den äusserlichen frommen Uebungen, mit der „Werklichkeit“ seiner Zeit; es ist aber doch auch eine Idee, die in dieser Spiritualität eine natürliche, eine wohlthätige, ja eine erhabene Opposition bildet gegen eben diese äusserlichen, mechanischen, gemachten, künstlichen Tugend-Uebungen, und in dieser Beziehung sagt er mit Recht, der Mensch solle Tugenden arm werden. Er selbst hat, wie wir in seinem Leben gesehen haben, das Wirken auf die Welt nicht verkannt, ja er war, bei aller Innerlichkeit, und eben darum, einer der kräftigsten Beweger seiner Umgebungen und seiner Zeit. Aber auch in der Doktrine hat er anderseits diese Einseitigkeit doch wieder aufgehoben, denn er hat an vielen Stellen (vrgl. gnadeliches und göttliches Werk S. 95) ein wesentliches Zusammensein beider, der inneren, wesentlichen Tugend und der Tugenden im Zufall ausgesprochen theils als Ausdruck der verschiedenen Funktionen der (höheren und niederen) Seelenkräfte, in deren nothwendigem Zusammenschluss des Menschen sittliches Sein erst ein Einiges, Ganzes und Vollendetes sei (s. u.), theils als ein Oszilliren zwischen den beiden Tugendformen, je nach den vorherrschenden Seelenzuständen. „So ein Mensch von Gott verzückt wird, alldieweil übet er sich nicht in Werken der Tugenden, Geduld, in Barmherzigkeit noch in dergleichen; aber sobald er wieder zu sich selbst kommt, so ha

er alle Tugenden, wie ihre Zeit zu wirken kommt". T. gibt auch eine Art Tagesordnung — allerdings nur für die Mönche berechnet. An dem Morgen möge sich der Mensch zu Gott kehren, es sei ihm da „leichter denn zu einer andern Zeit"; nach Imbiss möge sich der Mensch üben in äusserlichen Liebeswerken, und „aber zur Vesperzeit seines Herzens wahrnehmen"; und also „soll er Ordnung haben an seiner Zeit".

Ganz ähnlich spricht sich T. über Schauen und Wirken und ihr Verhältniss zu einander aus, wie er denn „Schauen" und „wesentliche" Tugend, „Wirken" und „Tugenden im Zufall" verwandt fasst. Auch hier scheint er in einer Art Schwanken und Widerspruch sich zu befinden (z. B. das Schauen als das schlechthin höchste zu bezeichnen und wieder nicht), aber auch hier fehlt im Gesammtzusammenhang seiner Ansichten die Ausgleichung nicht.

Offenbar kennt T. über beiden: Schauen und Wirken, ein Höheres, dem er beide unterordnet, und diess ist ihm das Wesentliche: „Sich dem Willen Gottes lassen und ihm folgen, wie und in welcher Weise und durch welchen Weg er den Menschen ziehen will". „Nehmet, ruft er aus, keine Weise noch Werke wahr, denn den göttlichen Willen.... Der Mensch soll ausser diesem nichts meinen noch wollen, weder die Weise, weder die Rast (Schauen) noch die Wirklichkeit (Wirken), weder diess noch das, sondern er lasse sich dem unbekannten Willen Gottes... Was denn Werke er wirket oder nicht wirket, das ist ganz Eins, er thue icht oder nicht, daran liegt nichts". Von diesem obersten Gesichtspunkte aus sind beide — Schauen und Wirken — offenbar gleich gute und wesentliche Wege zum Ziele — Gott, und „es hat nur der Mensch innerlich wahrzunehmen, wenn ihn der h. Geist zum Leiden oder zum Wirken mahnet, dass er einem jeglichen folge, dass er thue und lasse aus der Einwirkung des h. Geistes, nun rasten, nun wirken und thue dann sein Werk, göttlich und friedlich". Also „soll der Mensch zuweilen wirken, zuweilen ruhen, je nachdem er von Gott getrieben und ermahnet wird, und ein jeglicher, nachdem er befindet, was ihn am besten zu Gott ziehen mag, es sei in Wirken oder in der Stille.... Den Menschen ruft zuweilen

unser Herr auswendig, zuweilen inwendig, wie es ihm wohlgefällt"; darum „sollen wir nur unseres Berufes warten, wie und wozu und in welcher Weise uns Gott beruft: etliche Menschen in ein innerliches Schauen, den andern in ein Wirken, den dritten in ein wonnigliches, innerliches Ruhen, in ein Stillschweigen, anzuhängen in Einigkeit des Geistes der göttlichen Finsterniss". Wie man „von Gott ermahnet wird, dem soll man nicht widerstehen"; Gott soll „dir genug sein und sollst dich lassen in alles das, das Gott von dir haben will"; z. B. „So der Mensch in dem inwendigen Werk wäre, gäbe ihm denn Gott, dass er es liesse, und sollte gehen, einem Siechen zu dienen, das soll der Mensch mit grossen Freuden thun. Ob ich dieser Menschen Einer wäre und sollte mich herauskehren, zu predigen oder dergleichen zu thun, so könnte geschehen, dass uns Gott gegenwärtig wäre nnd uns mehr Gutes thäte in dem äusserlichen Werke als in grosser Beschaulichkeit".

Wenn nun aber T. das eine gegen das andere hält, so gibt er der Schaulichkeit allerdings weitaus den Vorzug vor der Wirklichkeit. „Ein einiger Anblick blosser göttlicher Wahrheit ist besser denn alle die Werke, die die h. Christenheit mit einander wirket.... Die Ledigkeit ist viel edler denn die Unmüssigkeit mit der Kreatur; denn Christus rühmte Magdalenen Müssigkeit (s. dagegen S. 204), denn unser Herr kann nur mit müssigen Leuten spazieren (sich ergehen)". Wohl hat ihm das Wirken noch immer seinen Ort und seine Nothwendigkeit, aber nur als eine Art Surrogat, wenn das Schauen nicht möglich ist, sei es, dass man die „Gegenwart Gottes nicht spürt", oder dass der äussere Mensch den anhaltenden Zustand der Kontemplation nicht mehr „erleiden" mag; oder die Rücksicht gegen den Nebenmenschen (die aber ihre Gränzen hat), oder die „Habung äusserer Materien" es gebietet.

T. spricht sich über alle diese Punkte sehr bestimmt aus. „Wenn man gewahr wird, dass der Herr da ist,... wenn der Mensch sich wohl geschickt findet zu Gott und ihn Gott treibet von äusserlichen Werken zu ihm selber,... so soll man (er) das Werk ledig lassen und soll ihm feiern... und alle

Unmuss der Auswendigkeit von sich ablegen; denn alsdann wären des Menschen Werke und auch seine guten Gedanken nur hinderlich"; dann soll der Mensch nichts anders thun, denn dass er Gott leide, ihn „innerlich in ihm wirken lassen". Wenn aber der Mensch „aus sich selbst gelassen wird und Gottes Werke in befindlicher oder bekenntlicher Weise nicht mehr in sich gewahr wird", und „ihm das innerliche Werk unterzogen wird", so soll er wieder „mit seinem Fleiss wirken und sich in allen Tugenden üben" und insonderheit die ihm „allerbest mögen dienen, und „seine heilige Uebung thun", oder „soll er sich lassen in äusserliche Liebeswerke". — Oder es ist auch die Rücksicht auf die eigene „Nothdurft" (Bedürfniss) massgebend für das Wirken. Sofern nämlich der Mensch „sich innerlich verzehret, dass es der Leib nicht mehr erleiden mag"; wenn „seine Natur beschwert oder also krank ist, dass er seines Herzens nicht wohl mag wahrgenehmen und sich innerlich zu Gott kehren", so „mag er sich wohl auskehren auf ein äusserlich Liebewerk, das ihm dann das allernächste sei". Aber es müsse eine wirkliche „Nothdurft" (Bedürfniss) für den Menschen sein, wenn er sich auskehre, sagt Tauler. „Wenn ein Mensch aus seiner Inwendigkeit getrieben wird zu reichen Leuten, um sich denen zu lassen und genug zu sein, ohne Nothdurft der Tugend, und seine Zeit minniglich mit ihnen vertreibt, und wohl mit ihnen lebet in Essen und Trinken, und er dann meint, seine Natur bedürfe sein wohl, um dass er desto stärker werde und Gott desto besser diene, ein solcher greift weit über die Nothdurft und er wird beschwert und entrichtet und vermannigfaltiget, dass er nicht also wohl mag wiederkommen zu seinem Herzen, als ob er bei ihm blieben wäre; und diess ist von dem bösen Geist und von leiblicher Natur, denn leibliche Natur findet auch ihren Lust darinnen". Und nicht bloss, wenn er zu viel, sondern auch, wenn er „zu frühe", „ehe es Zeit ist", auf „unnothdürftige Liebeswerke und in Ergötzlichkeit der Sinne sich auskehret", auch das „sei vom bösen Geist und von leiblicher Natur, denn „es ist dem Leib schwer, viel innen zu bleiben". Und auch das nennt T. „über die Nothdurft sich auskehren auf äusserliche Liebeswerke", wenn der Mensch

„über die Masse“ Fasten, Wachen und andere strenge Uebung halte.

Auch die Rücksicht auf den Nebenmenschen könne das Wirken zur Pflicht machen; allerdings nicht im obersten Grunde, denn ein rechter armer Mensch, sagt T., freilich mit Rücksicht auf die aszetischen äussern Werke, „ist Niemand nichts schuldig denn Gott, und dass er sich allzeit also halte, wenn Gott sein Werk wolle wirken, dass er ihn bereit finde; und ist es ob den äusseren Werken, er soll sie lassen, und soll keinen Gehorsam ansehen des Menschen, sondern er soll Gott genug sein und nicht den Menschen“. Doch soll er sich auch „lassen und sich üben an seinem Bruder“, und T. meint hier besonders die Werke der Barmherzigkeit, in deren Uebung Christus uns ein Vorbild gelassen habe, und auf denen so grosse Verheissungen ruhen. Aber auch hier stellt er seine Bedingungen auf, unter denen ein solch' äusserliches Liebeswerk allein gestattet, ja Pflicht sei. Zunächst eben die „Nothdurft“ des Bruders; „denn Nothdurft ist der Gaben Gegenwurf und Mittel“. Habe der Bruder Nothdurft, so „soll der Mensch sich auskehren, ihm zu Hülfe kommen — und wäre er in der höchsten Schauung, die sein mag in der Zeit; und käme er seinem Bruder nicht zu Hülfe, er thäte gebresten“. Wenn dagegen aber der Mensch sich zu reichen Leuten thue, und „sie lädt und wohl mit ihnen ist, und ihnen gibt, das man armen Leuten sollte geben“, und „darin der Menschen Lob und Ehre sucht, und dass man wieder geladen werde“, das sei kein Bedürfniss, das auch keine Tugend, „so wenig, als wenn man einem vollen Manne zu essen gäbe“. — Auch darin verrathe sich ein äusserliches Liebewerk als „von Natur“, so man „sich selber übet an seinen leiblichen Freunden und ihnen Liebe beweiset“; denn „die Sünder thun das auch unter einander“. Ueberhaupt was gekehrt sei auf sich selber und sich selber meine in dem Liebeswerk, das sei ein Werk von Natur, „denn Natur liebet und meinet allwegen sich selber“. Ein „göttlich“ Liebeswerk dagegen sei, „wo der Mensch keine Lust der Natur sucht, und nichts darin meint, denn die Ehre Gottes und seines Nebenmenschen Nothdurft“. Wo nun aber wirklich Nothdurft

sei, da habe Jeder auf das Liebeswerk Anspruch: Freund und Feind, Böse und Gute —" in der Nothdurft ist Niemand ausgeschlossen". Doch solle allerdings bei gleicher Nothdurft „ein Mensch in seinem Liebewerk Unterschied der Personen ansehen"; er soll nämlich „mehr gekehrt sein auf einen guten Menschen, der alle Dinge in Gott verzehret, denn auf einen Menschen, an dem er nicht viel Gutes erkennt"; (vergl. die Abschnitte über die Ausgeburt und die Dinge, S. 164; und über die Liebe); denn in einem guten Menschen seien „alle Dinge fruchtbar und Gott löblich und alle Dinge werden in ihm wieder aufgetragen in ihren ersten Ursprung"; insofern würden die Gaben von guten Menschen reiner empfangen, denen sie dienen als Unterlage für göttliche Entwickelung, „sofern Gott allezeit wirket in einem guten Menschen". Damit daher der Mensch „gestärket würde, dass er das Wort Gottes erleiden möge", so solle man ihm „zu Hülfe kommen fürbasser, denn einem andern Menschen, in dem Gott nicht so lauterlich wirkt". Ebendarum seien die Gaben an gute Menschen die fruchtbarsten auch für den Geber selbst, denn „ein guter Mensch mag viel mehr dem erwerben, für den er bittet, und Gott erhört ihn eher denn einen andern Menschen" (s. S. 166).

Endlich solle der Mensch „äusserliche Tugend" wirken, so lange er „Materien" (äusserliche Bedingung eines „äusserlichen Werkes") habe. Diess ist die letzte Bedingung; und sei diese Bedingung vorhanden, so sei das äussere Wirken Pflicht. Habe er freilich „gar alles das er hat, gelegt an die Tugend, dass ihm gebricht Materie der Tugend, und ob er sie gern thäte mit den Werken, er mag nicht, da er nichtes nicht hat und arm ist und dazu so voll ist Gottes, dass er sich keine Stunde mag von ihm kehren, und auch dass er schwach ist an dem Leibe, dass er nicht Kraft hat, die äusserliche Tugend zu wirken", das „entschuldiget ihn an der äusserlichen Tugend; er soll sie dann wirken in dem Willen innerlich... und die Tugend, die solche Menschen wirken, ist wesentliche Tugend". Hat aber der Mensch „noch nicht alle Dinge gelegt an die Tugend", hat er noch Materien, so muss er, wenn die (äussere) Tugend Nothdurft ist, und ihm zugehört, „sie wirken"; und „wäre es je also, dass Gott innerlich mit ihm wirkte,

— er muss dem innerlichen Werke ausgehen und sich lassen in die äusserliche Tugend". Und „thut er es nicht, er thut gebresten, und von eigenem Willen lässt er es und nicht von göttlichem Willen". Denn „dieweil er überladen ist mit zeitlichen Dingen, so muss er haben ein wirkend Leben, da er hat (Ur-) Sache und Materie zu wirken; und alldieweil die (Ur-) Sache währet, muss auch das Werk währen; und wer sich Ledigkeit annimmt, ehe er ausgewirkt alle äusserlichen Werke, die Ledigkeit ist unvollkommen und gebresthaft und eine Müssigkeit, die wider Gott ist und wider die Wahrheit, denn sie ist eine Versäumniss der Tugend".

Das sind die Bedingungen, unter denen an den Menschen die Forderung ergeht, äusserlich zu wirken; daran mag er erkennen, ob die Forderung von Gottes Geist kommt, oder von dem eigenen oder dem bösen Geiste. Dieses Wirken „hindert den Menschen nicht, noch benimmt ihm seine Freiheit nicht, sondern sie hilft ihm zu dem nächsten und erwirket ihm Freiheit". „Ein schauend Leben" ist „ein ausgewirket Leben". Hat er sich in Tugenden ausgewirket, so „ist er ledig und frei, und mag sich dann ohne alle Gebresten einkehren und seines Herzens wahrnehmen. Und dann fahet er erst ein vollkommen schauend Leben an".

T. spricht aber, wie gesagt, auch die Einsicht aus, dass selbst auf dem höchsten Standpunkt und gerade auf diesem die verschiedenen Weisen zugleich sein können und müssen, ohne dass die eine die andere hemme oder aufhebe, nur jede an ihrem Orte: das Inwendige und das Auswendige, das Wesentliche (Unbewegliche) und das Bewegliche, das Schauen (die Armuth) und das Wirken. Zu einem „rechten, wesenden, eingenommenen, verklärten Menschen" gehöre eben diess, dass in ihm „das Wirken und Gebrauchen Eins würde". So sei in Gott das alleroberste Wirken und das allerlauterste Gebrauchen ein ewig Eins; ein jegliches, ohne das andere zu hindern. „Das Wirken ist in den Personen; das Gebrauchen gibt man dem einfältigen Wesen. Der himmlische Vater, nach der Eigenschaft seiner Väterlichkeit, ist ein lauteres Wirken, dass er in Bekenntniss seiner selbst

seinen lieben Sohn gebiert, und sie beide geisten aus ihnen beiden den h. Geist, in einem unaussprechlichen Umfang; die Liebe ihrer beider ist ein ewiges, wesentliches Wirken der Personen; und dennoch Istigkeit und Einfalt des Wesens; so ist da ein stilles einfältiges Gebrauchen und einfältiges Wesen seines göttlichen Wesens, und also ist in Gott Wirken und Gebrauchen Eins". Und nicht bloss nach dem Trinitätsverhältniss sei es so in Gott, sondern auch nach seinem Verhältniss zur Welt. „Gott ist in ihm selbst unbeweglich und beweget doch alle Dinge". Fbenso sei es auch in Christo gewesen, dessen „edle, klare Seele mit ihren obersten Kräften ohne Unterlass vorwürflich in die Gottheit, und in ihrem ersten Anfange, da sie geschaffen ward, gekehrt und davon so selig und gebräuchig war; nach ihren niedersten Kräften aber war sie beweglich, wirkend und leidend; und hatte Gebrauchen, Wirken und Leiden mit einander". Die ihm nun „allergleichst nachfolgen", sollen ihm nachfolgen „in dem Wirken und Gebrauchen"; die Gleichheit solle der Mensch, und gerade der Mensch als die höchste aller Kreaturen, mit Gott haben, dass er „wirkend und gebräuchlich mit einander sei". „Der inwendige Mensch nämlich soll ein unwandelbares Anhangen an Gott innerlich haben in einem inwendigen, vollkommenen, lauteren Gott-Meinen, welches Meinen dem also ungleich ist, was nach auswendiger Weise Gott-Meinen heisst, als Laufen und Sitzen, und mit der Inwendigkeit hat er das Gebrauchen". Aus demselben nun soll er sich „kehren zu Noth oder zu Nutz, auszuwirken aus demselben in dasselbe". So „übersehe das Inwendige das Auswendige gar kurz. Wie ein Werkmeister, der viele Knechte und Amtleute unter sich hat, die wirken alle nach der Anweisung des Meisters, und er wirket selbst nicht, er kommt auch selten dahin, denn jählings gibt er ihnen eine Regel und eine Form, darnach wirken sie alle ihre Werke, und heissen ihn einen Meister wegen der Anweisung und Meisterschaft, als ob alles, was sie gewirkt haben, er allein gewirket und gethan habe. Von des Gebots wegen und von seinem Anweisen ist alles eigentlicher sein, denn es deren ist, die es gewirkt haben. Also thut der inwendige verklärte Mensch, der inwendig in seinem Gebrauchen

ist, und mit dem Lichte seiner Redlichkeit (discretio) übersieht er jählings die auswendigen Kräfte und berichtet die zu ihrem wirklichen Amt, und inwendig ist es versunken und verschmolzen, in seinem gebrauchlichen Anhang an Gott, und bleibet in seiner Freiheit seines Werks ungehindert, doch diesem Inwendigen dienen alle auswendigen Werke, dass kein so kleines Werk ist, es diene alles hiezu". Und „so wäre die Wirklichkeit in der Abgeschiedenheit" (s. o). Eigentlich seien beide, Schauen und Wirken, doch nur Eins, wie Kraft und Wirkung, wie Licht und Ausleuchtung. „Möchtest du fragen, sintemal dass man bedarf eines Gemüths, ledig von allen Bilden und von allen Werken, die in den Kräften auch von Natur sind; was soll denn sein in den äusseren Werken, die man von Liebe unterweilen thun muss, als zu lehren und zu trösten die Nothdürftigen, soll man dessen müssen beraubt sein, dessen sich die Jünger unsers Herrn oft ausgaben?... Hier merke, eines ist wohl edler, und das andere löblicher oder nützer. Maria allein war gelobt, dass sie das Beste hätte erwählt, doch war Martha's Leben in einem Theil nützer, denn sie diente unserm Herrn und seinen Jüngern. Meister Thomas spricht: dass das wirkende Leben dann besser sei als das schauende, so man in der Wirklichkeit ausgiesset von Liebe, was man in der Schauung eingenommen hat. Das ist doch nur eins; denn das Wirken ist eher nicht fruchtbar, als in demselben Grund der Beschauung; das macht fruchtbar die Wirkung; da wird die Meinung der Beschauung vollbracht, und wiewohl da Bewegung geschehen, so ist es doch nichts denn eins; es kommt aus einem Ende und gehet wieder in dasselbe, als ob ich ginge in diesem Hause von einem Ende zu dem andern. Das wäre eine Bewegung und wäre doch nichts denn Eins in Einem. Also in dieser Wirklichkeit hat man nichts vorderes noch vördereres (denn die Beschaulichkeit) in sich, die eine ruhet in der andern und vollbringet die andere, denn Gott meinet in der Einigkeit der Schauung diese Ausleuchtung der Wirkung.... Der Christ hat sich zu geben an alles äussere Leben, da es der Nächste bedarf, dass man das an ihm finde unverborgen. Er soll aus-

leuchten an dem Gedanken, an der Vernunft, an dem Willen und an den Sinnen, wie unser Herr sprach: Also soll euer Licht leuchten vor den Menschen, dass sie sehen euere guten Werke, und also glorifiziren den himmlischen Vater. *Das ist wider etliche Menschen*, die mehr achten der Schaulichkeit und nicht achten der Wirklichkeit und sprechen: sie bedürfen der Uebung der Tugend nicht, sie seien darüber kommen. Von denen sprach unser Herr nicht, da er sprach: da diess Wort fiel in das gute Erdreich, da brachte es 100fältige Frucht. Und anderswo sprach er: der Baum, der nicht Frucht bringet, den soll man abhauen".

Diess beides aber, Wirken wie Schauen, ist nach T. nicht ausgeschlossen durch irgend einen Stand oder Lebensberuf; in *jedem Berufe* ist das Höchste zu erreichen. T. fand, scheint es, für nothwendig, vor jener Verwechslung zu warnen, dass man seinen Beruf aufgebe, um „auf die Höhe des beschaulichen Lebens zu steigen". Jeder „soll wahrnehmen, wozu ihn sein Herr berufen und geladen hat". „Wäre ich nicht ein Priester und wäre unter einer Versammlung, ich nähme es für ein grosses Ding, dass ich Schuhe machen könnte und ich wollte auch gerne mein Brod mit meinen Händen verdienen. Kinder, der Fuss noch die Hand sollen nicht das Auge sein wollen; ein jegliches soll sein Amt haben.... Es ist nirgends so ein kleines Werklein noch Künstlein, noch so schnöde, es kommt alles von Gott und es ist sonderlich Gnade, und das soll ein jeder für den andern vorthun, der es nicht so wohl kann. Wisset, welcher Mensch nicht übet, noch ausgibt, noch wirket seinem Nächsten zu Nutz, der muss grosse Antwort darum geben.... Von wannen kommt nun das, dass so viel geklagt wird, und ein jeglicher klagt, dass ihn sein Amt hindere, was doch von Gott ist, denn Gott gibt Niemand nichts zur Hinderniss?... Lieben Kinder, wisset, was dir diesen Unfrieden macht, das thun nicht deine Werke. Nein es thuts deine Unordnung, die in den Werken ist. Thätest du deine Werke, wie du von Recht thun solltest, und meintest du Gott allein lauter und des deinen nichts,... so wäre unmöglich, dass dir eine Strafe in dein Gewissen fiele.... *Unser Herr strafte nicht Martha um ihrer Werke*,

denn die waren heilig und gut; er strafte sie um ihre Sorgfalt (Sorge).... Willst du Fleiss haben, so kannst du Gott wohl überkommen und das edle lautere Gott in allen Weisen und Werken, darinnen du bist.... Ich weiss Einen, den allerhöchsten Freund Gottes, der ist alle seine Tage ein Ackersmann gewesen, mehr denn 40 Jahre und ist es noch. Der fragte einst unsern Herrn, ob er das übergeben sollte und in die Kirche sitzen gehen. Da sprach der Herr: Nein, er sollte sein Brod mit seinem Schweisse gewinnen und verdienen, seinem edlen, treuen Blut zu Ehren".

Neben dieser, wir möchten sagen idealen Anschauung Ts. von einem allgemeinen Priesterthum der Christen aller Stände geht aber in seinen Schriften eine andere einher; wir möchten sie theilweise eine realistisch-praktisch-empirische, theilweise eine einseitig mönchische nennen, doch nicht, ohne dass sie nicht auch von jener ersten durchbrochen würde. T. spricht nämlich von „dreierlei Menschen" oder „Stufen" (s. S. 100). Die ersten sind „die anhebenden" Menschen, die in den niedersten Grad berufen werden; dann „die zunehmenden in den andern Grad"; zuletzt „die vollkommenen in den obersten Grad der Vollkommenheit". Die Gebote und Verbote Gottes (in den 10 Geboten) beziehen sich auf den ersten Grad. „Welche Menschen diese Wege recht gehen und in dem wahren Glauben unterthänig und der h. christlichen Kirche gehorsam sind, nach rechter Ordnung, so ist es der niederste Grad, in dem man dem Rufe Gottes folget, und die diesem recht thun, die sind auf dem Wege, sicher zu Gott zu kommen, sofern als alles in dem Fegfeuer abgebrannt ist, wenn sie hierin nicht lauter gelebt haben". Dieser Grad ist, wie man sieht, der allgemeine Laienstand. — Nun kommen „die zunehmenden" Menschen; diese erhalten nicht bloss die Gebote, sondern auch die Räthe, und diese sind „die Wege der Tugend, wie Keuschheit des Leibes, Armuth und Gehorsam". Und „dieser Ruf ist viel höher und anders denn der erste mit den Geboten". Dass nun „diesem Rathe Gottes in diesem Rufe recht und wohl gefolget werde, so hat die h. christliche Kirche von Rath des h. Geistes geistliche Versammlungen und Orden gemacht, dass man darin dem Rathe Gottes folge

möge, und diese haben viele Gesetze, die alle darauf gehen". — Der „höchste und oberste" Grad endlich ist der des — Mystikers, des „inwendigen" Menschen, der, wie T. sich ausdrückt, „den Vorbildern unsers Herrn nachfolget inwendig und auswendig, in wirkender, in leidender Weise, mit Bildern oder in schauender Weise über alle Bilder". Offenbar stossen wir hier auf die mönchisch-aszetische Anschauung der Zeit und schon des christlichen Alterthums. Als ob eine solche Scheidung zwischen Gebot und Rath wirklich zulässig wäre innerhalb einer neutestamentlich-christlichen Ethik! Als ob das Gesetz, auch der Buchstabe sich neutestamentlich erfüllen liesse ohne den lebendigen Geist, d. h., um den Ausdruck beizubehalten, ohne die Räthe Christi!

T. verlangt nun aber nicht, dass alle zu dieser höchsten Stufe sich erheben. Das ist sein praktisch-empirischer Standpunkt, von dem wir oben gesprochen haben. „Jeder nehme nur wahr, in welchem Weg ihn Gott haben will, und folge einfältig dem Rufe". Aber dazu seien „alle Christenmenschen verbunden, die behalten werden wollen, dass sie wider Gott nichts wollen", dass sie sich „frei mit ihrem Willen muthig zu Gott kehren und mit Vorsichtigkeit in den Geboten Gottes und der h. Kirche leben, und sich ihre vergangene und gegenwärtige Sünde leid sein lassen und einen ganzen festen Willen haben, die Sünde hinfort nimmermehr zu thun und fürbass in Reue, Busse und in Beichte leben, mit einem ganzen guten Vertrauen zu der Gnade und Barmherzigkeit Gottes". Diess sei „ein rechtes christliches Leben", ein „gutes Maass, das da ohne Zweifel in das ewige Leben gehöret", eine „nothdürftige Regel aller rechten Christenmenschen". Dieser „einfältigen" Laienfrömmigkeit, die ihrem „Rufe" (eben dieser Laienfrömmigkeit) folge, erkennt T. ihren Werth zu, wenn sie auch nicht die höchste sei. „Wisset, dass mancher Mensch mitten in der Welt ist, und hat der Mann Weib und Kind und die Frau Mann und Kind und sitzet mancher Mensch und machet seine Schuhe, und es ist seine Meinung zu Gott, sich und seine Kinder zu ernähren. Etliche arme Menschen aus einem Dorfe gehen ihr Brod mit grosser Arbeit zu gewinnen, und denen mag geschehen, dass

sie zu hundertmal besser fahren, so sie einfältig ihrem Ruf folgen, denn die geistlichen Menschen, die auf ihren Ruf nicht Acht haben". Von den „geistlichen" Menschen dagegen (Klosterleuten), die allerdings schuldig seien, zu leben und zu begehren allezeit der Vollkommenheit, klagt T., dass sie vielfach ihren „Ruf" verkenneten. „Diese Weise ist in den meisten Theilen sehr verkehrt, dass die, welche Geistliche scheinen, weltliche Herzen haben". Er meint sogar, weltliche Menschen in der Ehe und etliche Wittwen laufen diesen Menschen weit vor; um wie viel mehr, wenn sie nicht bloss mit ihrer Laienfrömmigkeit sich begnügen, sondern (in ihrem Stande) sich zur höchsten Stufe erheben, die an keinen Stand gebunden sei. Er sagt, jene Menschen mit „grossem Namen und Schein" müssten jenseits „noch grossen Dank nehmen, dass sie unter die ungelehrten und ungelebten Menschen, die Bauern, gewiesen werden. Und etliche arme, einfältige Menschen, von denen Niemand nichts hält, werden um ihrer demüthigen Verdrucktheit willen über diese alle sein so hoch, dass jene kaum darein sehen könnten, da diese sind".

Die neue Geburt und das Seligkeitsgefühl.

Wie die Menschen „mit einem ungeordneten Gemüth und manch eitlen Bilden" ebendarum auch „manche ungeordnete Traurigkeit" haben, so ist hinwiederum mit dem Leben aus Gott auch alles Seligkeitsgefühl, so weit es hienieden möglich ist, gesetzt. „Die Menschen, die in rechter Lauterkeit leben, in denen ist der Bronn aller Wonne und Freude". Es ist eine andere Freude als diejenige der Weltmenschen. Menschen, „die in Sünde leben", haben überhaupt keine wahre Freude; „so wenig als die Todten sich freuen mögen, so wenig mag sich ein Sünder freuen". Die Sünder „haben die Freude der Traurigkeit"; denn „so der Leib sich freuet in zeitlichen Dingen und in Sünde, so trauert der Geist"; die Frucht ihres zeitlichen Lustes „ist viel mehr ein Schein und ein Wahn. Das Seligkeitsgefühl der Gottgebornen aber ist das selige Gefühl um die erreichte Bestimmung". In dem nun „das Leben allergrösst ist, in dem ist auch die Freude allergrösst".

Und keine Welt mit allem, was sie auf sie fallen lassen mag, kann diese Seligkeit den Menschen nehmen, die „in allen Dingen das Himmelreich haben, in dem ihr Wandel und ihre Wohnung ist“. Sie sind „mit ihrem Herrn in Frieden gesetzt“, dass sie „keine Kreatur — nicht der Feind, nicht die Welt, nicht das eigene Fleisch — entfrieden kann“.

Dass aber ihre Freude „nicht also gross ist als derer im Himmelreich, das ist Sache, dass sie noch mit dem Leibe beladen sind; und wären sie des Leibes ledig, sie hätten dieselbe Freude, die die im Himmelreich haben“. Sie „bedürfen nichts mehr, als dass sie den andern Fuss, den sie noch hier in der Zeit haben, in das ewige Leben nach sich ziehen, weil sie ohne Mittel in das ewige Leben gehören“. Aber auch diess wird kommen. „Es ist jetzund mit ihnen angefangen und wird ewiglich währen“.

Uebrigens, sagt T., gebe es Stufen dieses Seligkeitsgefühls, das „dem Geiste“ werde, wenn die „Geburt“ in ihm geschehe; es gebe eine j u b i l i r e n d e, ausbrechende Freude, die „inwendig quelle, wie gährender Wein, der in dem Fass braust“; und man solle sie nur nicht hemmen wollen; „es ist besser, dass es ausbreche, denn dass die Natur zu schwach würde und das Blut zu Mund und zu Nase herausbreche“. Diese jubilirende „Freude“, von der auch Suso und Rusbroek viel erzählen und die sie in gleicher Weise beschreiben, auch gleich stellen als mehr der untern Stufe angehörig, diese „geistliche Trunkenheit“ muss damals, wie ähnlich noch oftmals später unter ähnlichen Verhältnissen, bei den der Mystik zugewandten Gemüthern auf ihrem ersten Stadium häufig vorgekommen sein. „So wird der Mensch Gottes also voll, dass er in Wonne und Freude seiner selbst vergisst und ihn dünket, wie dass er grosse Wunder vermöge. Ja, ihn dünket, er solle wohl und fröhlich gehen durch Feuer und Wasser, ja auch durch tausend Schwerter, er fürchtet weder Leben noch Tod, noch Lieb, noch Leid. Und das ist dess Schuld, dass diese Menschen sind in Gottes Lieb trunken worden. Diese Freud' heisst Jubiliren. Unterweilen schreien sie, unterweilen lachen sie, dann singen sie; das können die Vernünftigen nicht begreifen, die hievon nichts wissen,... als was die Natur gibt;...

und fallen alsbald mit Urtheil auf die Auserwählten Gottes.... Diese aber haben einen lechzenden Durst nach Gott;... denselben Menschen brechen recht ihre Herzen entzwei nach unserm Herrn. Das sind die grossen Werke Gottes, dass diese Menschen die grossen Werke Gottes nicht erleiden können, die in ihnen so gross und so überschwänglich sind. Wisset, dass davon mancher Mensch gestorben ist, dass er sich diesem wunderlichen Werk also sehr ergab, dass es die arme kranke Natur nicht erleiden mochte". Wenn diess aber der Herr sehe, so entziehe er ihnen das süsse Empfinden; „so werden sie dann auf sich selber gelassen, dass sie da sehen, was sie sind, und was sie vermögen durch ihr eigenes Vermögen.... Und sie werden also demüthig und gelassen und gutgläubig gegen alle Menschen und stille mit ihren äusseren Werken". Denn dieses Jubiliren sei doch noch ein niederer Grad gewesen; „diess Gestürme und diese Werke, in denen will Gott keine Weile wohnen.... Es ist ihm da zu klein und zu enge, er kann seines Werkes da vollkommen nicht bekommen. Er will und muss wohnen in den obersten Kräften der Seele". Der Mensch spüre dann oft wenig von der Lust, „die in den Zuwürfen geschenket wird, es sei in schmeckender oder befindlicher Weise, es sei schauend oder gebrauchend"; er werde „eingesetzt und gezogen in einen engen Weg"; aber da antworte Gott „mit sich selber" in „wesentlicher" Weise. Doch auch dieses Seligkeitsgefühl, wie gross oder wie gut es sei, so sei es doch „aller der Süssigkeit so ungleich, die man in dem ewigen Leben habe, wie der mindeste Tropfen Wasser gegen das grundlose Meer". Es sei nur ein „Vorgeschmack der verborgenen Gemahlschaft", damit Gott die Seinen „stärken will, dass das Warten nicht zu sauer werde".

Die Bereitung und Erprobung der Freunde Gottes in Leiden, Anfechtungen und »Bekorungen«.

Das Göttliche, das wir als das herrschend gewordene Prinzip im neuen Leben haben kennen lernen, ist es aber doch noch stets in menschlichen Gefässen und im Kontakt mit einer

endlichen Welt; daher noch immer die Sünde (s. S. 148.), daher auch — die Leiden, Anfechtungen, Bekorungen (Versuchungen). „Kinder, wisset, es mag anders nicht sein, man kehre es wie man wolle, der Mensch muss immer ein Kreuz tragen, so er anders ein guter Mensch sein oder zu dem ewigen Leben kommen will.... Diess alles hat der ewige Sohn Gottes, Jesus Christus, zuvor getragen, und haben es nach ihm Alle getragen, die seine allerliebsten Freunde gewesen sind. Diess Kreuz ist der feurige Wagen, auf dem Elias gen Himmel fuhr".

T. nennt verschiedene Arten von Leiden. Sie können von aussen kommen, von der Welt, „und wird der Mensch von den Kreaturen geschmähet, geurtheilet und durchächtet". T. eifert viel gegen dieser Welt Weise „mit ihren schweren, rauschenden Worten und mit ihren Urtheilen, die den Gott liebenden Menschen jagen und durchächten". Er muss seine schweren Erfahrungen gemacht haben (und hat sie gemacht), wie alle die Männer seiner Richtung: die Mystiker, die Gottesfreunde, die einen religiösen Weg einschlugen, der nicht die breite Heerstrasse der damaligen Welt, auch nicht der Klosterwelt war. „Der himmlische Vater, ruft er aus, hat seine Jagdhunde überall, in Klausen, in Klöstern, in Häusern, in Wäldern, in Städten.... Vor Zeiten marterten, bereiteten und peinigten die Heiden die Gottesfreunde, aber nun thun es die gut scheinenden Christen, und diese Wunden gehen auf den Grund, und das sind doch unsere Nachbarn". — Die Leiden können aber auch von uns selbst kommen.

Sie können ferner äusserlicher Art sein, „in der Natur" („Siechtage" z. B.), oder innerliche, „im Geist". Besonders diese letzteren hat er im Auge, wenn er sagt: „Es haben die Menschen also wunderbarliches Leiden unter sich, also mancherlei Myrrhe, dass sich kaum Jemand darnach richten mag; aber Gott weiss wohl, was er damit will". Auch T. hat viel davon gewusst; denn er beschreibt diese mancherlei „Leiden" wie ein rechter Seelen-Physiolog. Bald sei es ein im Gemüthe Angefochtensein, eine „Bekorung" vom „Einsprechen" der Welt oder des „bösen Geistes, der auf alle Weise den Menschen zu Falle zu bringen sucht"; oder

von der eigenen Natur, vom Blut, von „natürlicher Schwermuth“; auch zuweilen vom „Himmel“ (der Luft). Bald sei es ein inneres sittliches Leiden aus der Reaktion der Sünde, von den Nachwirkungen des frühern Zustandes, dem noch nicht völlig gehobenen Widerstreit des Geistes und Fleisches; und „ist der Mensch recht zwischen zwei Wänden, und ist in grossem Weh und Gedränge. Das Schifflein ist in die Höhe geführet, also dass in diesem Menschen, so er in dieser Noth und Verlassenheit steht, alles Gedränge aufstehet, alle Widerwärtigkeit und alle Bilde der Unseligkeit, die der Mensch längst überwunden hat, die streiten nun wider ihn und mit aller Macht kommen sie und stossen ihn auf das Schiff mit grossem Sturmwetter, und es schlagen die Wellen auf das Schiff“. T. spricht auch von „zwei Gedrängen“, die da in dem Menschen „zusammenkommen“; und das ist „nichts anderes, denn dass der inwendige Mensch allezeit gerne zu Gott wäre, da seine eigene Stätte ist, und diess treibt dann den inwendigen Menschen allezeit zu Gott und nach Gott. Doch jagt der auswendige Mensch einen andern Weg und will allezeit auswendig sein, da auch seine eigene Stätte ist“; und „also ist eine Zweiung in dem Menschen“. — Oder es sei (was mit dem vorigen zusammenhängt) „das gräuliche Urtheil und die strenge Beweisung der Gerechtigkeit Gottes, was sich in dem Menschen mit mancher Weise bewähret, mit hartem, peinlichem Leiden, mit einem nagenden Gewissen“. Das nennt T. ganz treffend „das Leiden der alten Ehe“ (Test.). Oder es seien die Wehen der neuen Geburt: „das inwendige Gedränge, das da von der Entsetzung geboren wird“; und „je mehr der Mensch Eigenheit gehabt hat und mehr Aufenthaltens, in dem er die Angenommenheit gehabt hat, also viel mehr bitter und schwerer der Druck sein muss.... Die Menschen, die hierin stehen, in denen wird ein unleidliches, peinliches Wehe von dem Entwerden geboren; das ist, so dem Menschen diese weite Welt mit einander zu enge werden will, davon wird dann die Natur so bitterlich genöthiget und gedrückt, dass der Mensch nicht wissen kann, was ihm ist oder gebricht; aber ich will euch sagen, was euch gebricht: das Entwerden macht dir diess Wehe, du willst nicht sterben, und

musst doch wahrlich in dir selbst sterben". — Oder es sei das Gefühl der Ferne, der Abwesenheit Gottes, eine innere Leere: die Seele fühlt sich so „finster, dürr, kalt, verlassen von allem göttlichen Trost und Süssigkeit"; es sei „Winter" in ihr. Gewiss, zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen haben solche Anfechtungen ernstere Naturen heimgesucht. Besonders häufig aber finden wir sie — wenigstens einige davon — bei Mönchen, in dem (damaligen) Klosterleben. Es entstanden, auch wenn sie schon längere Zeit in dieser Lebensweise zugebracht hatten, Wechsel in ihren Gemüthsstimmungen. „Zu sehr aber in ihre subjektiven Gefühle sich versenkend, verzehrten sie sich in der Reflexion über diese veränderlichen Gefühlszustände. Sie fühlten Leerheit in ihrem Innern, es fehlte ihnen die Freudigkeit und Lebendigkeit bei dem Gebete. Die bösen Gedanken gewannen desto mehr die Oberhand, je mehr sie sich darüber ängstigten und grübelten, statt in einer höheren und alle Kräfte der Seele in Anspruch nehmenden Thätigkeit sich selbst zu vergessen".

Zuletzt weiss T. auch von einem den Gottesfreunden eigenen Leiden (s. o. die Liebe) — von einem sympathetischen Leiden: „so der Mensch ein Aufsehen hat auf seinen Nebenmenschen und ihn siehet in Leiden". Diese „mitleidende Traurigkeit von Liebe der Menschen", ein rechtes Liebesleiden, sei ganz besonders eigen gewesen unserm Herrn, und sei darum auch ein Erbtheil „aller guten Menschen, die ihm nachfolgen".

Für alle diese Leiden hat T. aus der Tiefe seines Herzens und seiner Erfahrungen einen solchen Reichthum köstlicher Wahrheiten, Rathschläge und Heilmittel gegeben, dass er vielfach an einen Anselm, Bernhard erinnert; als ein so hocherfahrner geistiger Führer, Beichtiger und Seelsorger beurkundet er sich. Hören wir ihn nun im Einzelnen.

Sind es Leiden von Aussen, von den Kreaturen, von denen man gehasset wird, — „solches Leidens, sagt T., wird ein rechter, armer Mensch selten immer ohn"; aber eben das, dass er gehasset werde, das sei ein Zeichen, dass er ein Kind Gottes, ein „Lieber Christi" sei. Denn „Gleiches liebet nur seines Gleichen", und „Niemand liebet den An-

dern, er finde denn etwas Gleichheit an ihm, beide von Natur und von Gnade". Nun „stirbet ein wahrer armer Mensch allweg seiner Natur an ihm und an andern Menschen", und darum „wird er von keiner Kreatur nimmer geliebet nach kreatürlicher Weise, noch er liebet Niemand von Natur; wer ihn liebet, das ist von Gnade"; er wird „allein aus göttlicher Liebe geliebet"; ebenso ist auch „göttliche Liebe allweg sein Gegenwurf", denn „wer aller Gleichheit der Naturen stirbt, dess Ausbruch ist göttliche Liebe, und sein Influss ist auch göttliche Liebe". Wer „daher will, dass er nimmer unrecht geliebet werde, der achte, dass er allwegen seiner Naturen sterbe an ihm und an andern Menschen, und was dann an ihm geliebet wird, das ist Gott". Wer aber noch „von natürlichen Menschen geliebet wird, das ist ein Zeichen, dass er noch nicht seiner Naturen todt ist". Dagegen sei „ein gut Zeichen, so ein Mensch in der Welt gehasset wird" und „sich darüber freuet".

Denselben Gedanken führt T. aus, sofern der gute Mensch von der Welt geurtheilet werde. Wer „nicht geurtheilt wird, das ist ein Zeichen, dass er nie rechte Tugend wirkte, denn die höchste Tugend, die der Mensch mag wirken, die wird allermeist angefochten mit Urtheil" — von denen nämlich, „die in derselben Nahheit nicht stehen", — und „wer das Urtheil fleucht, der fliehet die Tugend". Um des Urtheils der Welt willen unter dem Vorwand: „ich will meines Nebenmenschen schonen, dass er nicht an mir falle", solle aber Niemand die Tugend lassen; denn „Niemand ist schuldig, dass er seinem Besten ausgehe und anderer Menschen Bestes folge"; ebensowenig wäre es im wahren Interesse des Nebenmenschen: „denn wahre Tugend ist Niemand (Ur-) Sache eines Falles, sondern es ist eine Sache, alle Menschen aufzurichten und sie zu behüten vor allem Falle.... Wenn Urtheils darauf fällt, das ist nichts anderes denn eine Offenbarung der Wahrheit und der Gerechtigkeit;... und wer sein Bestes nicht darin nimmt, das ist dess Schuld, dass er sein nicht würdig ist; und um die Unwürdigkeit soll Niemand eine Tugend unterwegen lassen; er fiele sonst in dieselbe Unwürdigkeit". Ebensowenig „liegt Gottes Ehre daran, dass ich

meines Nebenmenschen schone mit Tugenden, sondern dass ich alle Tugenden vollbringe, und was Urtheils darauf fällt, das soll ich leiden — und das ist die Ehre Gottes". Wer daher „die Tugend lässt durch Urtheil willen", der „fürchtet sein selbst mehr an leiblichem Schaden, denn er andere Leute fürchtet an ihrem geistlichen Schaden"; und das „ist ein Zeichen, dass er nie rechte Tugend gewann", denn „der gestorbene Mensch vollbringt die Tugend und sollte auch höllische Pein darauf fallen"; denn „er wirket keine Tugend weder von Furchten der Hölle noch um das Himmelreich, denn allein von lauterer, göttlicher Liebe". Wer daher „noch etwas Sehens hat auf die Leute nach ihrer Gefälligkeit, dessen Auge ist nicht lauter und davon auch sein Werk nicht".

Aber nicht bloss über die Anfechtungen und Leiden von der Welt her hat T. die Freunde Gottes zu verständigen, die ihre innern Wege gehen; er weiss auch von Anfechtungen von der geistlichen Welt her. „Unser Herr „übet diese Menschen allezeit; und alle die bei ihnen sind, üben sie. Wo in einer Versammlung (Kloster) dieser Menschen sind, eins oder zwei, die andern alle üben sie mit harten Weisen, Worten und Hammerschlägen. Vor Zeiten (s. o.) marterten Heiden und Juden die Heiligen; nun sollen dich martern, die auch sehr heilig scheinen und viel mehr Werke thun, denn du. Denn sie sprechen: dir sei zumal unrecht, und sie haben viel gesehen und gehört, und wissen viel, und du weisst nichts, was du anfangen oder wo du dich hinkehren sollst. Das geht durch das Mark; nun leide dich, lasse dich, hüte dich und schweige still. Sprich inwendig: Lieber Herr, du weisst es wohl, ich meine nichts denn dich".

Warum nun aber die, so Gott ernstlich meinen, mit solchen Anfechtungen heimgesucht werden? „Mehr denn als sie noch in der Welt waren"? Schon desswegen, weil sie „ihrer jetzt mehr wahrnehmen"; „vorher kam die Anfechtung; nun aber werden sie ihres Jagens gewahr"; dann: weil Gott geprüfte Leute an ihnen wolle. „In gleicher Weise wird der andächtige Mensch gejaget, wie ein edles Thier, das man dem Kaiser geben will; dasselbe Thier wird gejaget, von den Hunden gerissen und gebissen, und das ist dem Kaiser viel

angenehmer, denn ob es sanftmüthiglich gefangen wäre. Der ewige Gott ist dieser ehrwürdige Kaiser.... Er hat seine Hunde dazu, das ist der böse Geist,... die Welt und die Menschen,... deine eigenen Gebrechen und die Neiglichkeit deiner Natur". (Ein Lieblingsbild dieses Gejägde!) Das alles aber thue Gott „von unmässiger Liebe willen", um dadurch diese Menschen immer inniger in ihn zu jagen. „Um des Leidens willen hat er alle Dinge gesetzt in Widerwärtigkeit wider den Menschen; ebenso wohl und ebenso leichtlieh hätte Gott das Brod lassen wachsen als das Korn; aber der Mensch muss in allen Dingen geübet sein. Und also ein jegliches hat er in seiner Ordnung geordnet und versehen, dass der Maler nimmer also in seinem Sinne versieht, wie er einen jeglichen Strich streiche an dem Bilde, wie kurz, wie lang, wie breit er sein soll, das doch nicht anders kann sein, soll anders das Bild eine meisterliche Form gewinnen und die roth und blaue Farbe erscheinen. Gott ist tausendmal mehr geflissen, wie er den Menschen mit manchen Strichen des Leidens und mancher Farbe zu der Form bringe, dass er ihm auf das Höchste gefällig werde, wäre es nur, dass wir dieser Gabe recht thäten".

T. hat aber, wie schon gesagt, auch für jedes einzelne Leiden sein Wort. Ists von dem Einsprechen des bösen Geistes oder des Weltgeistes, sinds dessen „Bekorungen", die in uns aufsteigen ohne unsern Willen —: „Ich sage euch, Kinder, was wider meinen freien Willen ist, es sei halt wie bös oder wie unrein es wolle, das befleckt mich nicht, es wird mich wohl reinigen, läutern und lauter bereiten zu unserm Herrn und zu sonderlicher Gnade. Darum habet guten Muth und seid fröhlich und nicht traurig und schwermüthig, ob euch auch unterweilen böse, unreine Gedanken zufallen, sie seien wie böse sie wollen, daran kehret euch nicht. Denn wenn sie dir wider deinen Gedanken und Willen einfallen, so lasse es auch wieder ausfallen. Wenn dir diess allermeist in dem Gebete zufällt und in deinem Zukehr zu Gott, das lasse recht in dem Namen Gottes sein, und diese Anfechtung und diesen unreinen Unflath leide recht fröhlich, demüthig und gelassen um den Willen Gottes. Wisset, der Mensch kann

dadurch dazu kommen, dass ihm solche Dinge bekannt und offenbar werden, welche ihm zumal ein fremdes Ding wären, wäre er nicht durch diesen Weg gegangen.... Und ob auch alle Teufel, die in der Hölle sind, mit einander mit aller ihrer Bosheit, Schalkheit und Unreinigkeit durch eure Seelen und durch euren Leib flössen und durch Fleisch und Blut, und dazu die Welt mit einander mit aller ihrer Unreinigkeit, so dasselbige Alles wider deinen Willen ist, dass du eher fröhlich mit Gott sterben wolltest, ehe du in dieser Sünden eine fallen wolltest, so schadet es dir gegen Gott nicht ein einiges Haar breit". Darum „stehe fest, es schadet dir gar nichts; denn du musst ohne Zweifel gejaget werden, soll dir anderes recht geschehen".

Ganz so sprechen die andern Mystiker. Ists aber der Widerstreit, die „Zweiung" zwischen Geist und Fleisch, wie Skt. Paulus spricht, sinds „die zwei Gedränge" des inwendigen Menschen, „der allezeit gern zu Gott wäre, da seine eigene Stätte ist", und des auswendigen, „der einen andern Weg jagt" —: „Wo diess Jagen recht und wohl verstanden wird, da stehet es sehr wohl in demselben Menschen, denn alle Menschen, die von dem Geiste Gottes gejaget werden, sind die auserwählten Kinder". Oder ists das alttestamentliche Gericht Gottes im Gewissen —: „Wer zu dem neuen kommen will, der muss mit dem alten vereiniget werden; siehet der Mensch der alten Ehe recht unter die Augen, so wird er durch die alte zu der neuen bereitet;... kehret es wie ihr wollet, ihr müsset diesen Weg und keinen andern".

Oder sind die Leiden die Wehen der neuen Geburt —: „Verlasset euch auf mich, es stehet nimmer ein Gedränge in dem Menschen auf, Gott will nach dem eine neue Geburt in ihm erneuern". Aber auch das „sollst du wissen, dass die wahre göttliche Geburt in dir nimmer geschieht, diess Gedränge und diess Leiden muss zuvor von Noth in dir vorgehen, und darnach erst die Geburt".

Oder ists die innere Dürre, Leerheit überhaupt — ein Kapitel, worauf T. besonders oft zu sprechen kommt; da müsse man, sagt er, wohl unterscheiden zwischen Abwesenheit Gottes und zwischen der subjektiven Empfindung,

als ob Gott nicht gegenwärtig sei. Gott könne da sein, aber er könne sich dem Gefühl entziehen; es scheine Winter in der Seele, aber das sei doch „ein anderer, als da wo das Herz erkaltet und erhärtet ist, weil der kalte Schnee und Reif, das sind die leidigen, verdörrten und verderbten Kreaturen, mit Liebe und mit Lust das Herz besessen haben". Man solle nur daran festhalten, Gott sei da, wo man ihn meine. „Nun möchtest du sprechen: wie mag das sein, ich empfinde ihn doch nicht. Nun merke, das Empfinden ist nicht in deiner Gewalt, sondern es ist in seiner, so es ihm füget. Er mag dich weisen, so er will, und mag sich verbergen, so er will.... Das meinte unser Herr zu Nikodemo, als er sagte: der Geist geistet, wo er will, seine Stimme hörest du, weist aber nicht von wannen er kommt noch wo er hinfährt.... Unsere Zeit ist allezeit, dass wir hinaufgehen (über uns selbst gehen); Gottes Zeit aber ist nicht allezeit, dass er sich offenbaren und entdecken solle: die Zeit sollen wir ihm empfehlen.... Er ist ohne allen Zweifel heimlich da, wo er gesucht und gemeinet wird er ist da, aber ist dir noch verborgen;... du findest ihn sicherlich zuletzt". Das predigte er einst den Nonnen zu ihrer Ermunterung und Aufrichtung. „Es ist wohl ein offenes Zeichen dass uns Gott gegenwärtig ist, so sich junger Menschen Herz zwinget, die von Natur wild und zu der Welt geneigt sind dass sie sich mögen lassen zähmen und fahen und Gott nachfolgen und alle Kreatur lassen, und wiewohl sie kein grosses Befinden von Gott haben, sich doch leiden. Es wäre unmöglich, dass Gott nicht da wäre, doch heimlich in einer verborgenen Weise". Gott könne sogar „manchem lauteren Menschen die vorschmeckende Befindlichkeit des Grundes entziehen all sein Lebtage, dass ihm nimmer ein Tropfen des Mahls werde, bis an sein Ende oder vielleicht bis er dorthin kommt". Aber dabei habe Gott seine Absichten. „Er lässt unterweilen die Menschen für sich liegen und sie sind zumal genesen und wissen es doch nicht und haben sich alles ihres Lebens versehen; und das thut der ewige Gott um das Allerbeste". Denn „wüssten sie, dass sie also ganz genesen wären und gesund worden, sie kehrten alsbald auf sich selber mit Wohlgefälligkeit.... Denn in der Natur mag es gar

leicht werden, dass sie über sich schwimmt". Oder auch weil sie „so geniessig" wären, müsse Gott ihnen „die Reichheit" nehmen; ihr süsses „Empfinden" sei „ein krankes Fundament" gewesen, „darauf sie ihre Zuversicht gesetzt hätten und nicht wahrlich auf den lautern blossen Gott in Liebe und in Leid". Oder überhaupt „schlage" Gott den Menschen wieder nieder, den er zuvor ergötzet habe, „dass er in seinem Befinden sich nicht überhebe". — Uebrigens „so der Mensch das Seine thut und er von innen verlassen ist, das gehet über alles Schmecken und Befinden, das man haben mag; diess bittere Elend trägt den Menschen näher in den Grund lebendiger Wahrheit denn alle Befindlichkeit".

Nicht bloss sein erleuchtend und tröstend, sondern auch sein ermahnend Wort hat T. für diese inneren Leiden.

Das eine Wort heisst: stille halten, ausleiden; denn „welches Ding dir diess Gedränge und Leiden entlöset, das gebieret sich in dich und benimmt dir die Geburt, die wahrlich in dir sollte geboren worden sein, wenn du dich anders ausgelitten hättest". Daher warnt er vor allem Auslaufen, Ausbrechen, um diesem Gedränge zu entgehen, wie „manche Menschen thun", die gen Rom laufen, unter die Armen, in Klöster, in Klausen, zu den Lehrern, Gottesfreunden, „viel fragen" und „hören", und „hoffen, sie sollen etwas hören, wodurch ihnen etwas Aufenthaltes und dadurch ihnen geholfen würde". Denn „die Natur wagte sich viel lieber gen Rom zu gehen, denn bis auf den letzten Punkt auszuleiden. Aber laufe so lange du lebst, es hilft dir zumal nichts, du musst es von innen erwarten und da nehmen,... ohne allen Behalt von aussen aller Kreaturen.... Lasset das gemeine Volk laufen und dasselbe hören, dass sie nicht verzweifeln noch in Unglauben fallen, aber wisset, alle die Gottes sein wollen, die kehren sich in sich selbst". Ebenso wenig solle man „aus diesem Gedränge laufen mit natürlicher Behendigkeit, das ist, mit vernünftigen Dingen und Bilden." Man solle sich alles „leidigen Suchens der behenden Natur" einfältiglich entschlagen, sich „gütlich lassen in diesem Gefängniss Gottes"

und warten, bis Gott selber ledige. Es gehen daher oft „einfältige Leute schnellliglicher zu und viel besser, als die mit den vernünftigen Dingen umgehen, denn die Einfältigen folgen Gott einfältiglich und wissen nicht anders, sondern sie trauen". Aber auch mit aszetischen Uebungen solle man sich nicht zu „behelfen" suchen. „Sich Lassen in diesem Elende ginge wahrlich vor Gott und vor allen seinen Auserwählten über alle Uebung des Menschen, es sei Wachen, Fasten, Beten, oder dass du alle Tage tausend Ruthen auf dir zerschlügest". „Ausleiden" mache „die adelichen", „die allerliebsten Menschen Gottes". Und „laufen dir deine Gebrechen mit strengen, schweren Urtheilen entgegen und strafen dich, bleibe dabei, und strafe dich selber viel härter, und stände das Urtheil ein ganzes Jahr, das wäre sehr gut, steinige dich selbst damit vor Gott, in dir selbst". So ganz verlangt T., dass man sich „hüte, dass nichts anderes dazu schlage, was dieses Leiden erleichtere, und man nicht fremden Trost suche, welcher die Innigkeit vertreibe"; er will ein „Ausleiden" bis zu dem Punkte, dass man nicht einmal zu den Gnadenmitteln seine Zuflucht nehme: zur Beichte, zur Anhörung des Wortes Gottes, zu dem Abendmahl. Man „solle in diesem Gegenwurf (des innern Gedränges) keinen Behelf suchen noch meinen (z. B.), an dem Sakrament zu empfangen.... Alle Behelfung ist dir hier ein Hinderniss". Also doch eben nur unter dem Gesichtspunkt als Behelfung der Natur weist T. den Gebrauch der Gnadenmittel in diesem Prozess des Entwerdens der Natur ab. Diess müssen wir festhalten und dabei die Weise der gewöhnlichen Menschen, ihre innern Bedrängnisse, „das Leiden der alten Ehe" im Gewissen „auszuwirken und herauszutreiben", z. B. mit vielem Beichten, um durch diess Mittel als einen Behelf der Natur jener innern Lebens- und Gewissensforderungen los zu werden — ein Missbrauch der Gnadenmittel, wie T. meint, im Interesse und zur Erleichterung des natürlichen, nicht zur Förderung des geistigen Menschen! „Wisse in der Wahrheit, ob du zu tausendmal beichtetest, es hülfe dir nichts, es sei denn, dass du die Todsünde mit Genugthung büsstest, das andere soll man Gott demüthig lassen. Leidet euch hierin, bis euch Gott das

durch seine Gnade leicht macht und beichtet ihm die anderen in dem Gemüthe inwendig in der Seele, mit einem demüthigen Gelassen in den göttlichen Willen und sein verborgenes Urtheil zu Grund, bis auf den letzten Punkt ohne alle Hülfe eurer selbst und aller Menschen.... Viele eilen auch zu dem Fronleichnam, die Süssigkeit Gottes bedenkend, die sie an dem würdigen Sakrament gehabt haben, als zu einer Behelfung der Natur, die in diesem Gedränge zappelt und gern Trost, Freude und Aufenthalt nähme.... Wäre es dir freilich eine Hülfe zur geistigen Geburt, so möchtest du gar wohl in der Woche 2 oder 3 Mal das h. Sakrament empfangen, besonders wenn du das in dir findest, dass es dich zu deinem Grad fördert". Aber etwas anderes sei es, wenn man „dazu laufe", um den Geburtswehen des Geistes zu entgehen. Daher würde er, sagt T., so Einer in diesem Gedränge zu ihm käme und das h. Sakrament zu empfangen begehrte, zuerst ihn fragen, wer ihn hergesandt hätte, ob es Gott oder die Natur um ihren Behelf gethan hätte oder die gute Gewohnheit. „Fände ich dann die zwei letzten beiden in dir, so gäbe ich dir das h. Sakrament nicht, ausser wenn deine Natur so übertrefflich krank wäre, dass du dieses Gedränge und dieses Leiden nicht wohl könntest ausleiden. Wenn das wäre, so möchtest du wohl zu dem h. Sakramente ein- oder zweimal in der Woche gehen, nicht zu einer Lösung, sondern dass du es desto besser ausleiden könntest".

Das andere Mahnwort, das T. für diese Zustände gibt, heisst: „in Gott laufen, fliehen". „Der Mensch soll thun, als wenn ein furchtbar Wetter kommt, Regen, Wind oder Hagel, da fliehen die Menschen unter ein Dach, bis das Wetter vergehet.... Also, lieber Freund, stehe unter dem Dach des göttlichen Willens". Das sei die Weise der Gottesfreunde, des vollkommen armen Menschen. „Wenn grosse, schwere Leiden auf die Menschen fallen, mit demselben Leiden fliehen die wahren Freunde Gottes zu unserm Herrn und leiden diess gütlich durch seinen Willen und nehmen es allein von ihm und von Niemand anderem, und verlieren sich zumal in Gott den Herrn, dadurch ihnen denn Gott so gar innig und lieb wird, dass ihnen Leiden nicht Leiden ist, sondern es

ihnen grosse Freude und Wonne ist, durch Gottes Willen zu leiden".

Ueberhaupt weiss T. den Segen eines Leidens nicht reich genug zu preisen, das „nach seinem Adel" empfangen werde, das heisst, das, was es auch sein möge, und woher es auch kommen möge, als von Gott, als ein Rathschluss zur „Bereitung" und „Vollendung" des Menschen, „zu der du nimmer kommen könntest, denn mit Leiden und Anfechtungen" angenommen und demgemäss — „im höchsten Grade göttlicher Liebe" — getragen werde.

Diesen Segen fasst T. im Allgemeinen in das Wort zusammen: „Kein Ding mache den Menschen Gott gemeiner denn Leiden". Oder: Nichts sei „fruchtbarer als die Ungleichheit, welche das Wesen der Wahrheit bringe". Das Gleiche sei „die Blume", das Ungleiche „die wahre, wesentliche Frucht", das Gleiche sei dem Ungleichen dienstbar und gehe ihm voran; es helfe und stärke den Menschen zu der Bürde des Ungleichen, aber in der Ungleichheit werde der Mensch in der Wahrheit in Gott verborgen geboren.

T. bezeichnet diesen Segen näher. Er spricht von einer sühnenden Kraft der Leiden, einer Verallgemeinerung der Idee von der sühnenden und sündentilgenden Kraft des Marterthums. Z. B. wenn der Mensch sich mit Sünden geworfen habe in den Hass Gottes, so „soll der Hass vertilget werden mit dem Hass der Kreaturen"; und „wer allermeist gehasst wird im Reuen der Sünden, dem wird allerschierest vergeben seine Sünde". Solle der Mensch aller Urtheile, die er verschuldet, ledig werden, so müsse er geurtheilet werden; und „mit dem Urtheil, das er geduldiglich leidet, wird ihm genommen das Urtheil Gottes"; und „das ist eine Nothdurft denen, die zu Gott gehören, dass sie mit mannigerhand Urtheil bereitet werden". Diese sühnende Kraft vermittelt T., wie man sieht, durch ihre sündentilgende „bereitende"; denn kein Ding bringe mehr Lebens in der Seele denn Leiden; es vertilge alles das, das da tödtlich sei in der Seele, das „hässig" und „Gott unangenehm" sei. Dieweil der Mensch in der Zeit seie, möge er nicht ohne gebrestenlichen Einfall bestehen; diesen nun müsse ein jeglicher mit Leiden vertilgen,

„wer allermeist leidet, das ist ein Zeichen, dass ihn Gott allerlauterst macht“.

Ganz besonders wachse der Mensch im Leiden, so es recht empfangen werde, an Willenskraft und Licht. Oder, wie T. sich ausdrückt, Leiden stärke den Menschen auf dem Wege Gottes; „Kraft fliesset allwegen durch Leiden in die Seele“; und „wem gebricht an Leiden, dem gebricht an Kraft“, und „wem gebricht an Kraft, der mag nicht allwegen vor sich gehen“. Ebenso „erleuchte“ es die Vernunft; darum „die durchgelittenen Menschen das sind die allervernünftigsten Menschen“; denn „Leiden gibt ein jeglich Ding zu erkennen, als es ist“; und „wie üppige Freude und zeitliche Wollüste die Vernunft in das Finsterniss der Kreaturen zerstreuen, also dass sie zumal blind wird, — und das sieht man wohl an der Welt Liebe; also sammelt Leiden die Vernunft von allen Dingen, die Gott nicht sind, in sich selber und nimmt ihn ihr selber; und in dem Licht, das sie ist und Gott in ihr, ist die Wahrheit eines jeglichen Dinges, als es ist“; und „also kommt der Mensch in Erkenntniss sein selbst und aller Dinge in Leiden“; denn „dann erkennen wir Gott in uns und uns in Gott, so alle Dinge, die Gott nicht sind, aus uns mit Leiden getrieben werden, und also bleibt Gott in uns allein bekannt... Der Mensch wird seines inwendigen Grundes nimmer besser gewahr, denn in der Anfechtung des Leidens“.

Das sind einige Züge, wie T. den Segen des Leidens beschreibt; „und ist dasselbe gar ein edel Kraut, das dem Menschen gar schier seine Wunden heilet;... und spricht ein hoher Meister: So wenig das Fleisch ohne Salz bleiben mag, dass es nicht faul werde, so wenig mag der Mensch Gott wohlgefallen ohne Leiden und Anfechtungen“. Sie seien den Menschen so „nothdürftig als die Gnade“, und Gott „mag sich darin eben so geben, wie durch die hohen, ehrwürdigen Sakramente“. Aber damit es „lohnbar“ sei, wiederholt T. stets, müsse es als von Gott genommen und nach Gottes Absichten getragen werden. „Etlichen Menschen freilich genügt nicht an der Myrrhe, die ihnen Gott giebt, sie wollen ihrer noch mehr auf sich laden, und machen böse Häupter und kranke Phantasieen und haben lange gelitten und viel, und thun den

Dingen nicht recht; es wird ihnen daraus wenig Gnade, denn sie bauen auf ihren eigenen Aufsatz, es sei in Pönitenz oder Abstinenz oder im Gebete oder in Andacht.... Gott hat sich (aber) dessen berathen, dass er nichts lohne denn seine eigenen Werke... Was er nicht in dir wirkt, davon hält er nichts".

T. ist sich daher ganz konsequent, wenn er geradezu die Behauptung aufstellt, das Leiden als ein Segens-Leiden sei ein Vorzug „der guten Menschen"; und darum lasse auch Gott die Sünder „wenig leiden in der Zeit"; denn „gäbe Gott weltlichen Leuten Leiden, und guten Leuten zeitlich Gut, so thät er dergleichen, als der seinen Freund ertödtete, und seine Feinde lebendig machte". Gute Menschen dagegen müssen desswegen viel leiden, und „wer weise wäre, der empfinge Leiden mit grösserer Freude, denn ob man ihm alles gute Erdreich gäbe". Wer somit sich nicht freue in Leiden, das sei „ein Zeichen, dass sein Leiden nicht fruchtbar sei; dass er es nicht nehme aus dem Grunde der unaussprechlichen Liebe Gottes".

In dieser Art löst er auch den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Seligkeitsgefühl des neuen Lebens, das er einerseits behauptet und den beständigen Leiden, die er andererseits auf eben diese Menschen fallen lässt. Das Seligkeitsgefühl „ist ein inwendiges" und „kommt von einer lauteren Konscientia", — ein „Zeichen, dass Gott das Herz besessen hat, und sich gesetzt an der Traurigkeit Statt; wo dann Gott ist, da ist alle Freude". Der „äussere" Mensch möge wohl „trauern,... und grösslich leiden und durchbewegt werden", aber der Geist freue sich in Gott und habe Frieden, und „die Freude und die Freudigkeit haben gute Leute". Ja, das Leiden selbst, die Traurigkeit „bereite", „gebäre" die Freude; so dann „der Mensch alles Leiden durchleidet, so ist er alles Leidens ledig". Und also „stehen Leiden und Freuden mit einander, und nehmen diese Menschen in Leid Liebe, in Freude Leid, in Schmach Ehre, in Trost Untrost", alles in der „süssen Liebe Gottes, in der sie alles Leiden vergessen, ob man sie liebe oder hasse", „nach der Aehnlichkeit mit Christo, der in allem seinem Leben mehr trostlos, arm

und elend gewesen, denn je ein Mensch in dieser Welt", und „doch waren hiedurch die obersten Kräfte seiner Seele nicht minder selig denn sie jetzt sind".

„Eine Seele voll Gottes", so karakterisirt daher T. den Christen hienieden, und „ein Leichnam voll Leidens"!

T. hat bis jetzt verlangt, dass der Mensch die Leiden, die auf ihn fallen, „verschuldet oder unverschuldet, inwendig oder auswendig" mit Geduld auf sich nehmen und „gütlich und fröhlich" um Gottes willen leiden solle, denn „ich sage dir in Wahrheit, fleuchst du den Reif, so fällst du in tiefen, kalten Schnee". Er hat dabei auf den innern Segen des Leidens hingewiesen: denn „wähne nicht, dass deine Natur überwunden sei, sie muss angegriffen werden; es kommt dir nicht vom Himmel herab in deinen Schooss geflogen"; auch auf die Pflicht der Nachfolge Jesu Christi und auf die Liebe zu Christo: denn „des Christen Würdigkeit ist das Kreuz Christi, d. h. Verschmähung, Durchächtung und alles Leiden und da nimmt er Ehre und Würdigkeit an; denn göttliche Liebe will Niemand gleich sein, denn dem, den sie liebet, und was sie von der Gleichheit ziehet, das ist ihr peinlich, und was zur Gleichheit ihres Geliebten führet, das ist ihre Freude". Eine solche Leidenswilligkeit verlangt T. im Gegensatze zu den Vielen „von Simonis Geschlecht, der das Kreuz Gottes hintennach trug, aus Zwang und nicht aus Liebe.... Gar viele Menschen, weltliche und geistliche, wären gerne Nachfolger Christi, so es in einem Gleichen stünde, d. h. wenn sie nicht Widerwärtigkeiten hätten". Sie wollen „nicht den wilden, wüsten, unbekannten Weg gehen, da Gott den Menschen leitet, zieht und ihn sterben lehrt". Aber einen andern Weg der Nachfolge Christi gebe es nicht.

T. geht aber noch weiter. „So der Mensch in dem Licht des Glaubens ansiehet die Liebe unsers Herrn, die ihn zwang zu leiden also grosse Marter durch ihn, so entspringet eine Wiederliebe in dem Menschen, dass er gerne von rechter Liebe unserem Herrn alles das wollte vergelten, das er je durch ihn (um seinetwillen) litte, und also fällt er mit Willen auf alles das Leiden, das man ihm anthun möchte....

Und seine Begierde ist dann grösser zu Leiden, denn zu keinen Dingen, die in der Zeit sind, und von rechter widerliebender Liebe wirft er von ihm alles das, das Lust, Trost und Freude bringen mag, und gibt sich in ein Darben alles leiblichen Lustes und Trostes". Und „darum so thut er alles, das er vermag, dass ihm Leiden begegne"; und „was ihm dann begegnet nach den Werken, das erfüllet er mit dem Willen". Und nicht bloss „in das eigene, wirkliche und mögliche Leiden" dringe dieser freie, freudige Leidenswille, sondern „in alles das Leiden, das Christus je gelitten und alle Heiligen je gelitten und noch alle Menschen je leiden mögen, und er einiget sich darin mit vollkommener Liebe, dass er ihm des Leidens wohl gönnete, dass er es alles hätte oder noch leiden sollte". In diesem sympathetischen Leiden, das T. auch ein Leiden im Willen nennt, ein im Willen, in der Liebe sich gemeinsam Machen mit aller Welt Leiden, mache sich der Mensch zugleich „theilhaft all' des Segens", der in dem Leiden unsers Herrn und aller Heiligen und aller guten Leute sei. Und „also machen sich noch gute Leute der Märtyrer Gesellen mit einem liebenden Willen aller Martern" (s. S. 183 ff.).

Die „falschen Gründe".

T. berührt in seinen Predigten wohl auch die rein „weltlichen" Menschen (vergl. S. 39), die „in den Kreaturen bleiben und in den äusseren Sinnen"; und „alle ihre Zeit geht damit hinweg". Aber diese Menschen seien „zumal in der Finsterniss und „widerwärtig dem göttlichen Lichte". Auch in der geistlichen Welt gebe es solche rein weltliche Herzen, „gezwungene Knechte Gottes", die man zu dem Chor und zu dem Dienst Gottes zwingen müsse, und die das Wenige, was sie thun, „nicht aus göttlicher Liebe noch aus Andacht, sondern aus Furcht thun"; oder „gemeine, verdingte Knechte Gottes, Pfaffen und Nonnen und alle solche Leute, die Gott um ihre Pfründe und um Präsenz dienen", und „wären sie nicht sicher, sie dieneten Gott nicht und kehreten wieder um

und würden Gesellen der Feinde Gottes". Von allen diesen Menschen halte Gott „nicht einen Tropfen", sagt T. Er selbst hat es darum auch nur seltener mit Solchen zu thun, die so ganz ausserhalb aller religiösen Bewegung und Strömung stehen.

Dagegen bekämpft er um so eifriger alles, was nur immer die Seele irren und hemmen kann auf ihrem Heilswege, alle in seiner Zeit vorzugsweise vorkommenden Trübungen, Abwege, Zerrbilder des religiösen Bewusstseins, die „falschen Gründe", welche die Seele besitzen, dass sie Gott nicht lauter und rein meint, und die sich zu falschen Zuständen fixiren. „Die böse Natur ist so aufgreifig und so sehr auf sich selbst geneigt, dass sie allezeit hinzuschleicht und sich dessen annimmt, was ihr nicht ist und verderbt und befleckt die lautern Gaben Gottes und hindert damit den ewigen Gott seines edlen Werks. ... Es geschieht oft, dass, wenn man wähnet, dass Gott lauter da sei, so ist da oft die vergiftete Natur und der Mensch suchet das Seine und meinet es auch in allen Dingen.... Wisset, es sei im Geist oder in der Uebung der Tugend oder an Gott selbst, so schlägt die Natur allewege zu, ehe man es recht gewahr wird, und diese ungeordnete Liebe hat die Natur zu sich selbst". Sie will eben „etwas in sich selbst sein" und will „sich aller Dinge mit Eigenschaft unterwinden, wo sie anders kann oder mag, wenn man ihr anders nicht allezeit mit einem emsigen Abgehen und Sterben in sich selbst widerstehet, in Geist und in Natur"; denn „es ist der Natur allezeit von Grund aus zuwider, unterzugehen und unterdrückt zu sein, und in allen Dingen sich selbst und ihres eigenen Willens zu sterben, darin sie Aufenthalt finden könnte".

Diese „Eigenschaft" (sucht) kann sich nun im religiösen Prozess auf die Vernunft (vergl. S. 106) schlagen; oder wie T. sich ausdrückt, „dem Berühren des Grundes (der religiösen Bewegung im Innern) könne begegnet oder gefolget werden in vernünftigen Weisen", statt sich in den Grund zu lassen. Da „kommen die Menschen mit ihrer natürlichen Behendigkeit und mit vernünftigen Bilden, und mit hohen Dingen, und damit nehmen sie grossen Frieden, und wähnen

in den Werken vernünftiger Bilde ein Jerusalem zu sein". T. warnet vor dieser Vernunftspekulation, die Herz und Willen leer lasse. „Frage nicht nach hohen Künsten, sondern geh' in deinen eigenen Grund und lerne dich selber kennen; und frage nicht von der Verborgenheit Gottes, von seinem Ausfluss und Einfluss, und von dem Icht in dem Nicht, und von dem Funken der Seele in der Istigkeit; denn euch, sprach Christus, ist nicht noth zu wissen von der Heimlichkeit Gottes. Wir sollen halten einen einfältigen, wahren, ganzen Glauben an einen Gott in Dreifaltigkeit der Personen ...". Offenbar geht das auf die Scholastiker wie auf die „freien Geister", welche diese trinitarischen und psychologischen Mysterien in einer Weise behandelten, die, losgeschält von aller Beziehung auf das eigene innere Leben, dem spekulativen Spiel und der Eitelkeit um so mehr konvenirte. Und um so verderblicher und gefährlicher erschien diess Spiel (besonders der freien Geister) unserm T., je grössere Prätensionen es machte.

Diese „grossen, subtilen, vernünftigen Geister" — so nennt sie T. — die „mit ihrem natürlichen Lichte in ihrem blossen, ledigen, unverbildeten Grunde kommen, besitzen da ihr natürliches Licht mit Eigenschaft, gleich als ob es Gott sei und es ist nichts denn ihre blosse Natur". Sie „gloriren auf ihre hohen vernünftigen Weisen und Worte", und „vermessen sich mit der vernünftigen, mit der lebenden und wesentlichen Wahrheit"; aber „damit, dass man die Wahrheit be(er)kennt, damit hat man sie nicht". Also „betrügt mancher Mensch sich selbst, und wähnet, er habe darum Alles, weil es ihm in der Vernunft vorspielt, und ist ihm hundert Meilen ferne, und vermisset damit den edlen Schatz, das ist, eine tiefe versinkende Demuth, in dem falschen Schein vor sich selbst und auch vor andern Menschen". T. nennt diese Menschen „besessene vernünftige Menschen", besessen von ihrer selbstsüchtigen Vernunft; damit „geschieht grosser Schaden". Sie hätten es im Wissen, aber „nicht im Wesen"; sie „haben davon gehört und gelesen und haben es in vernünftiger Weise", aber „nicht in einem wahren Erfolgen".

Oder die Eigensucht macht sich an das fromme Thun (S. 106); denn wie die Natur in und durch sich erkennen

wolle (und darin sich fixire), so wolle sie „etwas von sich selbst gethan haben“, denn „sie will ja Etwas in sich selbst sein“, und „begehret also heilig und gross zu sein“. Da „suchet die Natur ihre Ruhe in ihren geistlichen Uebungen, an ihren inwendigen Weisen und Werken, an ihren Aufsätzen und abgeschiedenen Uebungen“ und „bleibet darin so fest, dass sie damit den Herrn irren zu der nächsten Wahrheit“.

Daher, sagt T., stamme die Werklichkeit, die Selbstgefälligkeit, Selbstgenügsamkeit, das selbstgemachte Leiden und das lohnsüchtige Thun überhaupt, das er geradezu einen Handel mit Gott, eine Simonie, nennt. „Sehet, liebe Kinder, das sind alles Kaufleute (S. 30.), die sich vor groben Sünden hüten und gerne gute Leute wären und ihre Werke Gott zu Ehren thun, als Fasten, Wachen, Beten und was dessen ist, allerhand gute Werke, und das thun sie doch darum, dass ihnen unser Herr darum Etwas gebe oder thue, was ihnen lieb sei, und suchen sich selbst in allen Dingen. Sie wollen das eine um das andere geben und wollen also mit unserem Herrn kaufen und werden in dem Kauf betrogen, denn alles, was sie haben und zu wirken vermögen, das haben sie alles durch Gott, darum wäre ihnen Gott nichts zu geben schuldig noch zu thun, er wolle es denn gern umsonst thun.... Gott ist von Natur ein Ende aller Dinge, aber in dieser Weise setzest du die armen, geschaffenen Dinge an die Stätte Gottes, in der falschen verdeckten Meinung um ein böses, schnödes, zeitliches Ding.... Welcher Mensch aber gute, geistliche Werke wirket, die allein ganz göttlich und gottförmig sein sollten, und auch erscheinen, und dann diese Werke in seiner Meinung um zeitliche Sachen giebt, welcherlei Sachen das sind, es sei inwendig oder auswendig, die in der Wahrheit Gott nicht lauter sind, der macht sich etwas schuldig an der Sünde in geistlicher Weise, die da Simonie heisst, wodurch das edle Netz der Seele zerrissen wird.“

Daher stamme auch die pharisäische Beschränktheit, die nur ihre eigenen Aufsätze und Weisen kennt und diese für Alle, und keine Ahnung habe von religiöser Individualität und von Führungen Gottes. So ungleich

aber wie die Menschen seien, so seien auch die Wege zu Gott. „Was eines Menschen Leben wäre, das wäre des andern Tod, und wie des Menschen Komplexionen und Naturen sind, darnach richtet sich oft ihre Gnade.... Gott zieht seine Diener nicht in einem Wege, noch in einer Weise, denn Gott ist in allen Dingen, und der Mensch dienet Gott nicht eigentlich, der ihm nicht anders dienen kann als in seiner aufgesetzten Weise.... So diese Menschen ihre gewöhnliche Weise nicht befolgen, so können sie nichts recht schaffen, und so Gott dieselben Menschen einen andern Weg ziehen will, so kehren sie um... und vermannigfaltigen sie sich;... und ist die Ursache, dass sie einen gedachten und gemachten Gott haben, der nicht wesentlich ist, und darum, so ihnen ihre Weise abgehet, so entgehet ihnen auch die Gegenwart Gottes".

Daher stamme endlich dieses Herabsehen auf Andere, diess Richten, Urtheilen und Verdammen Anderer, — im reinen Gegensatz zur wahren Christenliebe (s. S. 179). Dass diese Menschen sich asketisch üben, das sei zwar an sich „nütze und gut"; aber dass sie davon halten, als ob sie etwas Gutes gethan hätten und dann die andern Menschen in ihrem Herzen verkleinern oder vernichten, welche diess nicht thun, das sei „böse". „Es wollen leider alle Menschen, Bischöfe, Prälaten, Pfaffen und Mönche, Provinziale und Aebte, Edel und Unedel je eins das andere richten und urtheilen, und damit machet ihr grosse und starke Mauern zwischen Gott und euch selber. Hütet euch davor, so lieb euch der ewige Gott ist, und die immerwährende Seligkeit, und richtet und urtheilet euch selber, das ist euch nütze, wollet ihr von dem ewigen Gott unbeurtheilet bleiben und von allen seinen auserwählten Heiligen. Es sollte ein Mensch kein Urtheil urtheilen, das nicht offenbare Todsünde wäre. Er sollte viel eher und lieber in seine Zunge beissen, dass sie ihm blute, denn einen Menschen urtheilen in kleinen oder grossen Dingen. Man soll es dem ewigen Urtheil Gottes befehlen; denn von dem Urtheil des Menschen über seinen Nächsten erwächst ein eigenes Wohlgefallen seiner selbst und böse Hoffarth und eine Verschmähung seines Nächsten.... Der grossen schädlichen schwe-

ren Urtheile sind so viele und des Berichtens in dem Menschen, dass es gross zu erbarmen ist, dass sich die Menschen so jämmerlich damit versehen und versündigen.... Willst du einem Andern sein Haus löschen und willst das deine anbrennen? Schone vielmehr deines Hauses als eines andern. Du willst eine kleine Wunde an deinem Nächsten heilen und schlägst ihm zwo oder drei dabei".

Die Selbstsucht endlich, besonders wenn sie „nicht mehr in sich selbst sein und von sich selbst gethan haben könne", werfe sich auch auf das fromme Gefühl (S. 108). Die böse Natur suche „Trost, Freude und Lust nur in den Ausflüssen Gottes", in den „Gaben", im „Zufall (Akzidenz)", nicht in Gott selbst, in Gottes Wesen. Oder auch bleibe die Natur, wenn sich Gott der Seele, die sich zu ihm gewandt, fühlbar gemacht habe, am Genusse hängen, statt durch diese Gabe zu Gott selbst weiter vorzudringen; sie spiele damit, klebe an dieser Süssigkeit der Gnade Gottes, „recht wie der Bär thut an dem Honig", und „verbleibe", verkomme hierin. — Für diese Menschen braucht T., wie wir wissen, den Ausdruck „geniessig". Aber „auf gleiche Weise, wie sich die weltlichen Menschen beschädigen in ihren Lüsten der Sinne, es sei in Gut oder in Ehren oder an der Lust ihres Leibes, also beschädigen sich die geistlichen Menschen, es sei in wirkender Weise, oder in süsser, schmeckender Weise, das ist an den ausfliessenden Gaben Gottes und fallen nicht einfältiglich, gründlich auf Gott, sich williglich zu lassen in wahrer Armuth ihres Geistes.... Es ist mancher Mensch, der wähnet sehr wohl daran zu sein, wenn ihm der einige Gott so grosse sonderliche Gnade einsenket, damit er allzumal sollte geboren werden; dann fällt er darauf mit Lust und mit Liebe und spielet damit und fliesst nicht zuhand alsbald wieder in den Ursprung, sondern hält sich daran und zieht es an sich mit Eigenschaft, als ob es recht das Seine sei, und thut dann seinen gefährlichen Schaden an sich selbst.... Aber der Mensch sollte nicht mit Liebe auf dem Luste bleiben, also dass er Gott liebe um Lust, sondern er soll Gott lieben, Gott um Gott, und soll sich alles Lustes verzeihen (enthalten) und soll Gott allein anhangen, ohne alles Warum; und also ist

seine Liebe vollkommen, denn liebte er Gott um Luste, so liebte er ihn nach kreatürlicher Weise". In dieser Weise zeichnet T. diese „geniessigen" Menschen. Kein Wunder, ruft er aus, wenn sie, die Gott nicht rein lieben, in der Probe nicht bestehen! „Es sind manche Menschen, die mit göttlicher Süssigkeit durchflossen gewesen sind, durch ihren Leib und Seele, dass es recht durch Mark und durch ihre Adern ging; und wenn das Leiden und Finsterniss kam, dass sie von Gott und den Kreaturen gelassen wurden, auswendig und inwendig, so wussten sie dann nicht recht, wohin sie mit sich selbst fliehen sollten; und also ward ganz nichts aus diesen Menschen.... So es ihnen wohl geht, das ist, wenn sie in Trost und Andacht sind, so dünket denn solchen Menschen, sie seien recht wohl daran und wähnen, sie können Gott nimmermehr genug besitzen und ersättiget werden, aber wenn die grausamlichen Anstösse kommen, so wissen sie nicht, womit sie vormals umgegangen sind oder wie sie nun daran sind... Kinder, diese Geburt zeigt, dass der inwendige Grund nicht wesentlich Gott lauter gewesen ist, denn ihr süsses Empfinden ist ein krankes Fundament gewesen.... Sie habens, wie St. Peter; so sie die Wonne und Tröstung in sich befinden und gewahr werden, so wollten sie sich gerne gar darin versenken und wollten darin gern entschlafen und ruhen und bleiben darin gern in der Genügde, wie St. Peter drei Tabernakel von einem Tropfen machen und gerne da bleiben wollte; aber das wollte unser Herr nicht.... Alle, die das thun, bleiben allesammt stehen und kommen nicht fürbass". —

Diese Klasse Menschen fallen wohl auch, klagt T., in ihrer Süssigkeit in „unrechte Freiheit"; denn „in dieser Lust und Befinden wiederbeuget sich die Natur auf sich selbst mit Behendigkeit und besitzet sich selbst da, wozu der Mensch von allen Dingen geneiget ist und verlasset sich auf das Gewahr werden,... und es dünket sie, dass sie rechte Hülfe habe;... und wirke nicht so fleissig als sie sonst thäte".

Dieselbe Geniessigkeit, dieselbe sinnliche, bildliche Weise tadelt T. auch in jener einseitig-sentimentalen Betrachtung Christi, besonders seines Leidens. Er kenne Menschen, „die können so viel gedenken an den süssen Menschen

Christum, wie er geboren ward, und wie sein Leben, sein Leiden und sein Tod war; das fliesst mit grosser Lust und mit Zähren durch sie recht wie ein Schiff durch den Rhein". Wer aber dabei bleibe, „der thue keinen Durchbruch in den Grund". Doch nicht, dass T. dieses „Schmecken und Befinden" an und für sich verwürfe; es hat ihm seinen Werth als Stärkung des Menschen in seinen niederen Kräften zum höheren Fortgang und als ein Reizungsmittel Gottes. „Gott zieht und reizt mit solcher Süssigkeit den Menschen weiter in einen Fürgang, dass die wahre Liebe mit diesem Befinden zuletzt in ihm gebildet und geformet werd' und geboren, und dass also mit dem Schmecken in ihm erlösche der Schmack und Lust der Natur und aller Dinge, und der Mensch soll diess mit Demüthigkeit nehmen und soll es seiner Kleinheit zuschreiben, dass man ihn also darum reizen und locken muss, und soll gehen durch die Bilde in Ueberbilde.... Sollen wir dieser Seligkeit und Ruhe entlaufen und sie vertreiben? Nein, wir sollen sie mit grosser Dankbarkeit nehmen, und mit Demuth Gott wieder auftragen und uns ihrer ganz unwürdig bekennen.... Wir sollen sie brauchen und doch nicht gebrauchen.... Wir sollen es machen wie ein frischer Geselle, der wenig hat, hungrig und durstig ist, und zu laufen hat. Könnte er nur vier Meilen laufen und ihm würde dann wohl zu essen, er würde dadurch so froh, stark und geneigt, dass er wohl zehn Meilen liefe.... Es soll der andächtige, gute Mensch thun zu gleicher Weise als der Arbeiter des Weingartens thut; der arbeitet den ganzen Tag und wie das sei, so muss er doch einen Imbiss haben, und das ist gar eine kurze Zeit und ist doch die Arbeit lang und kaum eine Stund' ist der Imbiss und das ist um der Arbeit willen. Darum dass er arbeiten mag, muss er essen, und dieselb Speise gehet ihm durch Blut und durch Fleisch und durch Mark und Gebein, und daselbst trägt sie sich allezeit wieder auf und wird da verzehrt mit des Menschen Arbeit; und so es denn alles verzehrt wird in dem Werk des Menschen, so isset er denn wieder ein wenig, darum dass er es abermals verzehren möge in dem Werke des Weingartens.... Also zu gleicher Weise solle

der edle Mensch auch thun.... Wenn er eine Neigung in sich findet, Gott zu haben oder seine himmlische Gnade und was desgleichen ist, soll er darin ein gar Kleines des Seinen suchen und meinen, ausser zu einer blossen Nahrung, damit er es verzehren möge in der Arbeit, und so es dann auf das Allerhöchste verzehret wird mit wiederfliessender Liebe in Gott, so muss er dann abermals wohl gelabet werden in den Ausflüssen, und da warten, dass er es abermals fruchtbarlich verzehren möge. Alle diese geistlichen Menschen, die also die milden Gaben Gottes leiblich und geistlich in Gott auftragen,... werden dann allezeit mehr empfänglich und dazu wieder würdig". —

Wir wollen nun die geschichtlichen Repräsentanten und Inkarnationen dieser Richtungen (nach T.) betrachten.

Tauler und die Gottesfreunde.

In seinen Predigten — weniger in seiner Nachfolgung — spricht T. viel von „Gottesfreunden", ein Name (den er übrigens auch den Aposteln beilegt z. B. dem Matthäus, der „zuerst ein grosser Sünder, darnach einer der allergrössten Freunde Gottes" geworden sei), wahrscheinlich aus Joh. 15, 15 und Jak. 2, 23 genommen. Die Bezeichnung ist überhaupt unter den mystischen Schriftstellern des 14. Jahrhunderts sehr häufig; nur Rusbroek kennt noch etwas Höheres als die Freunde Gottes, nämlich die Söhne. Gottesfreunde im allgemeinen Sinne nennt nun T. ebendie, in denen diess ganze Leben, wie wir es bisher aus ihm haben kennen lernen, Wirklichkeit geworden ist; Menschen, von denen er sagt: „sie wohnen in Gott und Gott in ihnen" — Mystiker nach der neueren Bezeichnung. Sie seien die Lieblinge Gottes und die Höhepunkte der Menschheit (diejenigen, in denen die Menschheit ihre Höhe erreicht). Zugleich seien sie eine Art betender Priester und Vermittler zwischen Gott und der sündigen Welt. Um sie zu zeichnen, müssten wir alle die (uns schon bekannten) Merkmale des mystischen Lebens wiederholen, das nur in diesen

Gottesfreunden Fleisch und Blut geworden ist. Doch einige wollen wir beibringen, die T. in bestimmtester Weise von diesen Gottesfreunden hervorgehoben hat, und die ihre Stellung zur Welt und ihrer Zeit vorzüglich karakterisiren.

Ein Zwiefaches ist es besonders, was er da an ihnen geltend macht. Einmal ihre aus eigenen geistigen Erlebnissen und aus ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo geschöpfte Seelen- und Menschen-Kenntniss (Unterscheid der Geister). „Wisset, diese Menschen sind in aller Weise so gar durchgeübet, durch Fleisch und Blut, und die Bekorungen sind durch sie gegangen in den gräulichsten und in den schwersten Weisen und der Feind ist durch sie gefahren und sie durch ihn, und ist Mark und Gebein durchübet, und die Menschen erkennen Unterschied der Geister. Wenn sie sich dazu kehren wollen und sie die Menschen ansehen, zuhand erkennen sie ihre Geister, ob sie von Gott sind oder nicht und welches die nächsten Zugänge sind und was sie dess hindere.... Denn wie Christus Gemeinschaft hat mit allen Dingen und eine Regel aller Menschen ist, also verstehet, der die Regel kann, alle Menschen und lernet alle Gemeinschaft in Christo.... Und Niemand nehme sich an, den Unterscheid der Menschen zu erkennen, denn der mit göttlichem Unterschied in Natur und Geist erleuchtet ist".

Das Andere, was T. an ihnen in ihrem Verhältniss zur Welt hervorhebt, ist ihr heiliges Mitgefühl, das schmerzliche Empfinden der Sünden der Welt, der Unehre, die man Gott anthut, ein „über alle Massen tiefes", eben weil diese Menschen so „göttlicher Art" seien (s. S. 181). „Wisset, möchten die wahren Freunde Gottes diese Unehre Gottes mit befindlicher, marterlicher Pein leiden, wie sie es in dem Herzen erleiden, in ihrem Gemüth und in dem Schmerz der Liebe, so durchwundete diess ihr Herz und ihre Seele und ihr Mark in ihren Beinen, und vermöchten sie diese Unehre mit einem leiblichen Sterben verwandeln, das wäre ihnen fröhlicher denn ihr eigenes Leben, damit sie ihrem Gott und Herrn diese Unehre und Laster abwenden möchten, die ihm täglich von manchen Menschen erboten wird.... Den wahren,

lautern Freunden Gottes möchte ihr Herz dorren und ihr Mark in ihren Gebeinen erkalten, so sie das sehen und hören, dass ihrem getreuen und ewigen Gott so grosses Unrecht und Schade geschieht von vielen Menschen mit ihrem eigenen grossen gefährlichen Schaden".

Diese ihre Liebe dringe sie nun alles zu thun, zu opfern und zu wagen für die Christenheit (s. o.). Denn das sei wahrer Liebe Kennzeichen, „wenn der Mensch alles hätte oder haben möchte, was er von Gott begehret oder begehren mag, dass ihm das Gott (so er das jetzo im Besitz hätte) gar und ganz nähme, und gäbe es dem grössten Feinde, den der Mensch in der Zeit haben möchte, dass er ihm das von ganzer Liebe seines Herzens wohl gönnen sollte". (Von diesem helfenden und rettenden Eifer zeugte alle Thätigkeit der Gottesfreunde, mit der sie auf die Menschen zu wirken suchten. Eben auch ihre schriftstellerische: „Ich ward von Gott bezwungen, wie ungern ich es that, so musste ich doch Büchlein schreiben meinen Nebenmenschen zu Hülfe", sagt Ts. Beichtkind, Rulmann Merswin; vrgl. Suso). Am höchsten aber hält T. von ihrem Leben an sich, von ihrer Fürbitte vor Gott, ihrem „Einsinken in Gott für sich und für die gemeine h. Christenheit", von ihrem Seufzen — womit sie die Gerichte Gottes aufhalten. „Die Wolke ist recht jetzund hier und die halten die Gottesfreunde auf mit ihrem Weinen" (S. 46).

Darum nennt sie T. in allen diesen Beziehungen — „die Säulen, auf denen die Christenheit stehet"; und „wären diese Menschen nicht hier in der Zeit, es sollte und müsste uns zumal übel gehen um unserer grossen Sünden willen.... Ihr Sein, dess sie sind, das ist weit nützlicher, denn aller Welt Thun. Das sind die, von denen unser Herr sprach: wer sie angreift, der greift mir in das Sehen meiner Augen, darum hütet euch, dass ihr ihnen kein Unrecht thut".

Welches sei nun aber ihre äussere Erscheinung in dieser Welt, und welches die Stellung der Welt zu ihnen? „Wo diese gottförmigen guten Menschen sind, die wären wohl ohne allen Zweifel würdig, dass sie feine Perlen und Gold und Silber essen sollten (möchten sie es anders geniessen),

und dazu das Allerbeste, das die Welt hätte, als ihr väterliches Erbe, und Niemand anders; aber es ist mancher edle arme Mensch Gottes, der dieser Dinge aller keines hat". Vielmehr seien sie recht „unscheinbar vor der Welt". Er vergleicht sie mit dem Holze des Weinstocks. „Diesen hohen, überedlen Menschen geschieht recht wie dem Weinholz; das ist auswendig schwarz und hart und dürr, und gar schnöde; und wenn es dem Menschen nicht bekannt wäre, so däuchte ihn, diess Holz wäre Niemand nütz noch gut, denn allein in das Feuer zu werfen und zu verbrennen. Aber in diesem dürren Holz der Reben, da sind in dem Grunde innen verborgen die lebendigen Adern und die edlen Kräfte, daraus die alleredelste Süssigkeit träuft und Frucht auskommt vor allem Holze, das da wächst und Frucht bringet. Also ist auch dem minniglichen, versinkenden Volke, das also all Zeit und Stunde in Gott versenket ist, das ist auswendig an dem Schein als ein verdorbenes Holz und schwarz und scheinet dem Menschen dürr und unnütz. Denn diese Menschen sind demüthig, inwendig und auswendig klein und unachtbar, und sind auch weder von grossen Worten noch Werken noch von Aufsätzen mit geistigen Weisen, und sind die mindesten in ihrem Theil". Und wie sie äusserlich unscheinbar seien mit ihrem in Gott verborgenen Leben, so seien sie ebendarum „natürlichen Menschen verborgen". Sie werden „von Niemand erkannt, denn der dasselbe ist". Denn „ihr Gott, den sie tragen, der ist verborgen wie Gold unter dem Erdreich"; was sie haben, ist „innerlich in dem Grund der Seelen", „über alle Bilder und Formen"; das „haben sie ausgesogen aus dem Leiden Christi"; das „ist ihnen worden in einer lautern Stille". Wer nun „noch beladen ist mit irdischen Dingen", „äusserlich" ist, „die Dinge nach bildlicher Wahrheit nimmt", noch „unlauter und ungeruhig" ist, dem sind sie „verborgen". Auch „haben sie keine sonderliche Weise an ihnen"; darum, wer „noch mit sonderlicher Weise umgehet", der „weiss nichts um diese weislosen Menschen". So seien denn die allerbesten Menschen „die allerunliebsamsten Menschen", denn „was man nicht erkennet, das mag man nicht lieben". Und doch — ruft T.

aus, wäre das — „höchste Weisheit", gute Menschen zu erkennen, aber freilich — eine fast sprichwörtliche Weise bei ihm — das studire man nicht zu Paris, sondern in dem Leiden Christi. Auch seien sie — ein weiterer Grund, warum sie verkannt und angefeindet werden — gar schweigsam; „denn so ein Mensch etwas Gutes in ihm befindet, das spricht er nicht zuhand aus (S. 172), und sonderlich nicht gegen die, die von Natur behend sind und viel schöner Worte haben und wenig Lebens"; sei ja doch das neue, so sie in sich befinden, „über Wort", man könne „es nicht bilden noch formen"; darum „der es in sich befindet, der schweiget still und leidet es". Auch darum, dass sie ihre Werke wirken „in der unmittelichen Liebe", werden sie „geurtheilt", da „man spricht, dass sie müssig gehen" und „sich in keinem guten Werke wollen üben"; von dem weitern Vorwurf zu schweigen, der aus ihrer religiösen Autonomie (s. Autonomie) hergenommen werde. Gewiss, wir müssten den gemeinen (pharisäisch gesinnten) Haufen aller Zeiten schlecht kennen, wenn wir es nicht begriffen, wie eine Richtung von der Art der Gottesfreunde nicht ohne Tadel, Spott, Hohn und Verfolgung von Seiten eben dieser Welt hätte bestehen können. Denn zu alle diesem kam noch der hohe Ernst, mit dem diese Gottesfreunde den religiösen Schaden dieser falschen pharisäischen (Mönchs-) Sicherheit aufdeckten und zu heilen suchten. Aber auch dessen spotte man nur, sagt T., und er scheint aus eigener Erfahrung zu reden; es heisse sofort: „es ist eines Begharden (Pietisten) Rede und Nonnentand und Lügen"; es seien „die neuen Geister". „Diess thun sie denen, die ungern ihren erbärmlichen Schaden sehen und die sie davon und auf die rechte Strasse weisen". So bereit war man, sie in einen Tiegel mit den Begharden zu werfen, oder ihnen doch diess Schimpfwort anzuhängen; und so seien diese einfältigen Freunde Gottes „die allergrösste Thorheit vor den Weisen dieser Welt". Aber T. tröstet sich; es sei „eine edle, selige Thorheit, die der barmherzige Gott auserkoren habe, wie der ewige Sohn Gottes, J. Christus, spreche: ich danke dir, himmlischer Vater, dass du diese hohen, grossen Dinge vor den Grossen und

vor den Weisen der Welt verborgen und sie den Kleinen, den Demüthigen geoffenbaret hast."

Um so eindringlicher mahnt er seine Zuhörer, solche Freunde Gottes zu Wegweisern zu nehmen: man sollte „einen gelebten" Freund Gottes über hundert Meilen suchen, der den rechten Weg erkennete und sie richtete. „Bittet sie doch, dass sie euch zum rechten Leben helfen, und hänget euch denn allein blos und lauter an Gott und an die auserwählten Freunde Gottes, dass sie euch mit sich zu Gott ziehen.... Eya, wer also weise wäre, dass er die Menschen erkennete und ihnen heimlich wäre, und was sie von ihm begehrten, dass er das thäte, der thäte gar weislich; denn was sie von Gott begehren, dess werden sie gewährt". Auch diess sprach er offenbar aus seinem eigenen Erlebnisse mit dem Gottesfreunde aus dem Oberland und in der Erinnerung an dessen Einwirkung auf sein Leben. Aber überhaupt in seiner Zeit, welche so arm war an positiv-religiösen Hervorbringungen von Seiten derer, welche die amtlichen Träger der Kirche waren oder doch für die Träger sich ausgaben, und dagegen so reich an steten Verketzerungen und gegenseitigen Bekämpfungen, sah er nur auf diesem Herde der Gottesfreunde (des Mystizismus) ein lebendiges Christenthum brennen. Daher ergab sich ihm ganz von selbst die Ermahnung, wem sein Heil lieb sei, der möchte sich an die Freunde Gottes halten, nicht als an eine Partei, sondern als an diejenigen, denen es mit dem Seelenheil vor Allem aus Ernst sei, um durch sie als wenn auch nicht amtliche, doch als geistgeweihte Priester zu Gott zu kommen. Indessen wie er stets innerhalb der Kirche blieb, so hat er doch auch „die amtlichen" Priester nicht gar bei Seite geschoben. „Wäre es nicht ein besonderer Mensch (den man sich als geistlicher Führer wählen könnte), so wäre ein gemeiner Beichtiger gut; denn es redet der h. Geist durch sie oft von ihres Amtes wegen, wie grob sie auch seien, dass sie es oft nicht wissen, noch selber verstehen; dem soll man sich unterwerfen und unterworfen sein und nicht aus sich selbst leben" — ein Wort, dem, so weit es sich auf Menschenleitung bezieht, T. übrigens nur Geltung gab für die Anfänge des geistlichen Lebens (s. Autonomie).

Um diese und andere Aussprüche über die Bedeutung der Gottesfreunde zu würdigen, müssen wir noch einmal auf die Zeiten zurückkommen, in denen in Folge des Interdikts die amtliche, die priesterliche Kirche vielfach aufhörte an den Orten, die es mit dem Kaiser hielten, den Segen zu spenden und dem Volke eine Heilsanstalt zu sein. In Basel, schreibt Heinrich von Nördlingen, hätten sie wohl 14 Jahre des Gottesdienstes gemangelt. In den Riss mussten nun Andere treten, Priester dem innern Berufe nach, getrieben vom Geiste der freien und allgemeinen Liebe, die sich des verlassenen Volkes erbarmten und „unter der sturmbewegten Oberfläche der Zeit ihr seelengewinnendes Netz ausspannten". Und in diese Noth der Zeit, da alles um partikulärer Interessen willen zerrissen und die Religion selbst von der Kirche (Hierarchie) um ihrer hierarchischen Interessen willen in Frage gestellt wurde, traten diese Menschen mit ihrer sie weit über ihre Zeit hinausstellenden und von dem Streite des Staates und der äusseren Kirche unabhängigen Herzensreligion, als die noch in dieser getheilten und zerrissenen Welt die Einheit in ihr und das Band zwischen Himmel und Erde festhielten und bewahrten. So erst versteht man es recht, wenn T. so oft sagt: „wären diese Menschen in dieser Zeit nicht, wir wären sonder Zweifel zumal übel daran". Offenbar waren s i e nun die Träger des religiösen Geistes im 14. Jahrhundert geworden, wie es im 13. vorzugsweise die Bettelmönche als solche gewesen waren. Der lebendige religiöse Geist hatte sich von jenen in sie, freilich wieder in anderer, durch die Zeit bedingter und ihr entsprechender Form hinübergeflüchtet.

Diese Gottesfreunde t h a t e n sich nun, besonders während des Interdikts, z u s a m m e n, theilten sich auch ihre Schriften mit, wie wir denn z. B. Susos Büchlein „von der ewigen Weisheit" sehr frühe in Ts. Händen finden; Rusbroeks Schrift „von der geistlichen Hochzeit" in Strassburg, wohin es seinen Freunden der Verfasser selbst im Jahr 1350 gesandt hatte (doch gehörte R. nicht zu den Gottesfreunden im engeren Sinne). Es war zunächst ein natürlicher Verbindungstrieb Gleichgesinnter in zerrissenen Zeiten, ohne dass es doch eine geschlossene, abgesonderte Verbindung mit festen Ord-

nungen gewesen wäre, wie bei den Waldensern. „Der Fürst dieser Welt, sagt T., und in diesen Worten hat er die Art und die Nothwendigkeit eines innigeren Zusammenschliessens verwandter Geister angedeutet, hat jetzo an allen Enden das Unkraut unter die Rosen gesäet, dass die Rosen oft von den Dornen verdrückt oder sehr gestochen werden. Es muss eine Flucht, oder eine Ungleichheit und eine Sonderung sein, es sei in den Klöstern oder aussen, und das sind nicht Sekten, dass sich Gottes Freunde ungleich ausgeben der Welt Freunden". So schnell war man, wie zu allen Zeiten, so auch damals bereit mit dem Vorwurf der Sektirerei und Separation, den T. von sich weist. Es war eine stille „Gemeine", wie Heinrich von Nördlingen schreibt, zu der alle Stände und Geschlechter und Alter ihr Kontingent lieferten. Die hervorragendsten unter ihnen waren mit Tauler noch Suso, der schon genannte Heinrich, Rulmann Merswin, aus einer der angesehensten Familien des alten Strassburgs, ein reicher Wechsler und Kaufmann, ehe er sich von der Welt zurückzog, der Verfasser des Büchleins von den neun Felsen, das man bis unlängst dem Suso zugeschrieben; dann die beiden Schwestern Ebner; und „ich weiss einen der allerhöchsten Freunde Gottes, der ist alle seine Tage ein Ackersmann gewesen und ists noch". Nähere Notizen, ausser dem Allgemeinen, was wir bei T. und Suso lesen über diesen frommen Verein, geben uns eigentlich bloss noch die Briefe, welche der Altorfer Professor, Joh. Heumann, in seinen opusc. etc. bekannt machte aus einer Handschrift der Nonne Margaretha Bitterlin. Da finden wir ausser den genannten noch folgende Namen: Bruder Konrad, Abt von Kaisersheim; Elisabeth Scheppach, Priorin des Klosters Maria Medingen; Mutter Irmel von Hohenwart, einem Benediktinernonnenkloster in Baiern; die Königswittwe Agnes (!) in Königsfelden; es werden sogar ganze Klöster genannt, die mit diesen Gottesfreunden in Verbindung standen: die Nonnenklöster Unterlinden in Kolmar, Klingenthal in (Klein-) Basel. Von Laien werden in dem genannten Briefwechsel Heinrichs von Nördlingen mit der Margarethe Ebner erwähnt: ein Herr Heinrich von Rheinfelden aus dem Aargau, ein Ritter von Pfaffenheim aus dem Oberelsass, Einer

aus dem unterelsassischen altritterlichen Geschlechte von Landspert und dessen Frau, eine Frau von Falkenstein u. A. Auch einer Superiorin von Köln, selbst eines „grossen Freundes von Niederland“ geschieht Erwähnung. Man sieht, die Gemeinschaft zählte ihre Glieder vom Oberrhein bis zum Niederrhein, auch in Baiern; in Klöstern, auf Schlössern und unter dem Bauernstande auf dem platten Lande. Noch einmal gesagt: es war ein Bund religiös gestimmter Seelen, die zugleich durch Darstellung eigener Religiosität, durch Predigten, auch durch Schriften (deutsche) in den Andern das Feuer, das in ihnen brannte, anzünden wollten.

Tauler und die »neuen«, die »freien«, die »hohen« Geister.

Die Gotteinung, die Gottgeburt, von der T. spricht, ist, wie er es so oft sagt, keine natürliche, so dass Gott und Mensch einfach zusammen fielen; auch führt zu ihr kein anderer Weg als jener eigene schwere der sittlichen Arbeit und des eigenen Sterbens in der Natur. Nun gab es aber eine zahlreiche Partei in damaliger Zeit, welche das Ziel ohne diesen Weg wollte an und für sich vor aller sittlichen Arbeit, oder doch nicht „in steter sittlicher Arbeit“; oder die auch jenes falsche Ziel meinte, oder, wie am gewöhnlichsten, weil es zusammenhing, beides mit einander. Es waren diess Geister verschiedener Art, in denen spekulative und praktische Schwärmereien sich auf höchst gefährliche Art mit einander vermischten und zu Niederreissung geheiligter und gottgesetzter Schranken führten. Sie nannten sich Brüder und Schwestern des freien Geistes; T. nennt sie die „freien“, die „neuen“, die „hohen“ Geister. Sie hatten ihre Ablagerung besonders in den Begharden und Beghinen, in denen so viel Stoff zur Schwärmerei war; vielleicht auch in einer Abzweigung der Franziskaner, wiewohl diese Abzweigung mehr apokalyptischen Karakter trug. Es waren die gleichen Rheinlande, in denen die Mystik blühte, wo auch dieser Aftermystizismus wucherte.

T. scheidet sich gänzlich von ihnen; er erkennt den Ab-

grund, zu dem die Mystik führen könnte, wenn man nicht den sittlichen Lebensernst mitbringe (s. S. 135). Hören wir ihn nun, wie er diese Geister nach ihren verschiedenen Schattirungen qualifizirt und bekämpft. Was er den Einen vorwirft, ist ihr falscher Quietismus, von dem er selbst so ganz ferne war, der keine Beschaulichkeit kannte, ohne dass man sich in den Tugenden zuvor ausgewirkt hätte, und der auch noch mit der Beschaulichkeit die thätige Uebung in den niedern Kräften stets mitgesetzt wissen wollte. Nun finde man, sagt er, „in etlichen Landen Menschen, die einer falschen Ledigkeit pflegen und sich alles Wirkens abthun und inwendig hüten sie sich vor guten Gedanken und sprechen, sie seien zum Frieden gekommen und wollen sich nicht üben in Werken der Tugend, sie seien darüber gekommen. Diese haben einen Teufel bei sich sitzen, der verbietet ihnen Alles, was sie von innen oder von aussen entfrieden mag, in Gedanken und in andern Weisen dergleichen, um dass sie in dem Frieden bleiben, und dass er sie hernach mit sich führe in einen ewigen Unfrieden in seine Hölle, darum behütet er ihnen ihren falschen Frieden. Diese falsche Weise haben nicht die Gerechten, denn diese üben sich von innen und von aussen und leiden sich in allen den Wegen, dahin sie der Herr führt, in die Bekorung und in die Finsterniss, und nehmen sich nicht an, dass sie zum Frieden gekommen seien. Sie haben nicht Unfriede, denn sie gehen in einem engen Pfad zwischen Frieden und Unfrieden, zwischen Hoffnung und unrechter Furcht, zwischen Sicherheit und Zweifel. Und ob ihnen einblickt der wahre Friede und Freiheit des Geistes der Sicherheit, zuhand werfen sie das wieder in den Grund ohne Anhaften. Die Menschen, die diesen engen Weg gehen sollen, die sollen vor allen Dingen sehen, dass sie fest und nahest in den Fusstapfen unsers Herrn Jesu Christi stehen, und je härter sie hierinnen stehen, je lauterer werden sie“. So wenig billigt T. den falschen Quietismus der Aftermystiker. „Man soll sich in den Tugenden üben; denn du musst dich üben, sollst du anders zu Gott kommen. Warte nicht, dass dir Gott die Tugend ohne Arbeit eingiesse. Man soll nimmer ungeübten Tugenden glauben“.

Ein anderer Vorwurf, den er gegen sie erhebt, ist ihre hochmüthige, unerleuchtete, „ungeübete“, sich überfliegende Spekulation, „in ihrem blossen, ledigen, unverbildeten Grunde und in ihrer inwendigen falschen Ledigkeit“, darin sie „ihr natürliches Licht mit Eigenschaft besitzen, gleich als ob es Gott sei“, und es „ist nichts denn ihre blosse Natur,... und sprechen dann hieraus unserm Herrn zur Unehre, dass man noch nicht über die Bilde gekommen sei und andere freie Worte“. Diese Menschen hätten „keinen Durchbruch gethan durch das Leben Jesu Christi“; hätten ihre Natur nicht „mit Uebung der Tugend durchbrochen“; seien „nicht durch den Weg der wahren Liebe gegangen“, und auf „Tödtung der Untugend achten sie nicht“, denn „sie lieben ihre falsche Ledigkeit“, und sie hätten den Bilden „vor der Zeit“ Urlaub gegeben. Was nun? Nun „kommt der Teufel und bringt sie in falsche Süssigkeit und falsches Licht, und damit verleitet er sie, dass sie ewig verloren werden, und wozu er sie in ihrer Natur geneigt findet, es sei Unkeuschheit oder Geiz oder Hoffart, darin zieht er sie, und von dem innerlichen Empfinden und in den Lichtern, die ihnen der Teufel vorgehalten hat, sprechen sie, dass es wahrlich Gott sei, und sie lassen sich das nicht nehmen, was sie mit Eigenschaft besitzen; davon fallen sie in unrechte Freiheit, dem zu folgen, wozu sich die Natur neigt, ... und alles, das sie thun, das halten sie nicht für Sünde.... Ihr Fall ist etwas gleich Luzifers Fall, denn er ist geistlich“. Diess ist, wie man sieht, der höchste Vorwurf, den er ihnen macht: Libertinismus, sittlicher Antinomismus: der praktische Selbstbetrug, den er mit dem spekulativen in Verbindung setzt, auch als eine Frucht der falschen Ledigkeit hinstellt.

T. warnt vor diesen Menschen; man solle sie mehr fliehen denn den Feind; sie seien zwar in ihrem auswendigen Wesen, so weit man sie sehen könne, gerechten Menschen so gleich, dass sie nicht gut zu erkennen seien. Aber die Gerechten „haben den Unterschied von ihnen: sie sind hergekommen durch den Weg der Tugend, Demuth, Furcht, Gelassenheit und Sanftmuth, und sind in grosser Furcht und dürfen sich auf

nichts frei lassen, und stehen in grossem Gedränge und im Druck und begehren, dass ihnen Gott helfe". Dagegen diese Freien seien „kühn, muthwillig, streitig und ungelassen", und „wo man an sie kommt, so sind sie bald gefunden in Bitterkeit, schwerem Gelass, in Worten und in Hoffart, und wollen nicht verkleinert und verachtet sein". Daher „erkennt man die ungeordneten freien Menschen unter Anderm auch an ihrem untugendhaften Ausbruche", aber die gerechten freien Menschen „an ihrem demüthigen Schweigen und sich Leiden und es Gott Befehlen". Und diess Schweigen sei „nicht aus Furcht, sondern wann sie erkennen, dass ihre Rede nicht Früchte bringet, so schweigen sie; aber so es Gott von ihnen will haben, so reden sie ohne alle Furcht (S. 40). Auch mögen sie wohl viel leiden um die Wahrheit, aber die ungerechten freien Menschen die verzagen in der Noth und behelfen sich wie sie mögen, dass sie des Leidens ledig werden".

Tauler und „die (neuen) Schreiber und Pharisäer".

T. hat die (mystische) Frömmigkeit nicht bloss von der Richtung der freien Geister scharf abgegränzt; er hatte auch noch vor andern Gegensätzen, wie wir wissen, zu warnen. Er fasst sie zusammen unter dem Ausdruck: Schreiber und Pharisäer; „die natürliche Behendigkeit in schreiberlicher und pharisäischer Weise regieren nun leider in allen Stätten". Uebersprangen die freien Geister, so zu sagen, den Weg zum Ziele, so könnte man von jenen sagen, sie hätten über dem Wege das Ziel vergessen und damit dem Heilswege selbst recht eigentlich die Seele genommen.

Auch von diesen beiden, den Schreibern und den Pharisäern, sagt T., sei unser Herr „ausgegangen"; denn beide seien „zween der allerschädlichsten Gründe, die unter geistlichen Menschen sein mögen", und „in diesen Gründen verdirbt mancher edle Mensch, dass ganz nichts aus ihm wird; und wisset, dass wenige geistliche Menschen sind, sie seien

darin besessen in einem oder mit ihnen beiden, aber doch etliche mehr denn die andern“.

Unter den Schreibern versteht nun T. „die vernünftigen Menschen, die alle Dinge in ihre Vernunft oder in ihre Sinnlichkeit ziehen, die sie durch ihre Sinne schöpfen, und ziehen es dann also in ihre Vernunft, dass sie dadurch grosse Dinge verstehen und haben darin ein Gloriren, und sprechen davon schöne, hohe Worte, und in dem Grunde, da die Wahrheit blöslich herausquellen sollte, da bleiben sie leer und wüste und unfruchtbar“. Offenbar deutet er hier auf die Scholastik, die zum Scholastizismus geworden war, d. h. zu einem leeren dialektischen Formalismus. Denn von den grossen Scholastikern ehevoriger Zeit zitirt er mit Ehrerbietung seinen Thomas. Zwar unterscheidet er diese theologische Wissenschaft seiner Zeit von der Spekulation oder dem Aftermystizismus der freien Geister, aber sie entbehrt ihm doch des Hauches eines innern Lebens. „Sie haben es wohl in dem Sinne und in der Vernunft, aber in dem Grunde ist es ihnen wild und theuer, fremd und fern“. Die Höhen des innern Lebens (die Liebe z. B.) seien so heimlich, so innerlich, „dass alle kunstreichen Meister von Paris mit aller ihrer Behendigkeit nicht hinzu kommen könnten, und wollten sie hievon reden, sie müssten zumal verstummen“. Er macht es auch diesen grossen Meistern von Paris zum Vorwurf, dass sie das innere Gotteswort so wenig lesen, sondern nur auf ihre Gelehrsamkeit bedacht seien. „Es geschieht wohl, dass man grosse Pfaffen findet, die für 200 Gulden Werth Bücher haben, und denen ist damit so wohl, sie lesen darin so fleissig, und diesen Weltweisen dünkt dieser edlen Menschen (Mystiker) Leben und Wesen eine Affenheit und eine Thorheit“. Aber „diese grossen Pfaffen“, die „alle ihre Kunst durch die Sinne eingezogen haben, fallen alsbald als andere sinnliche Menschen, und sie fallen etwan eher“. Vielleicht — es kann aber auch auf die freien spekulativen Geister gehen — meint er sie unter „diesen hohen, reich vernünftigen Menschen“, die „in ihrer eigenen natürlichen Vernunft aufgewachsen sind und über alle Dinge wollen gekommen sein“.

Noch mehr lässt er sich aber gegen die Andern aus, ge-

gen die modernen „Pharisäer", die falschen Aszetiker, die Männer der „scheinenden" Gerechtigkeit, die „das äusserliche Leben haben ohne das innere", „sich zwar kehrten von einem sündlichen Leben, den Leib angreifen mit Strengigkeit und die Tugend äusserlich wirken, aber sich nicht ansehen innerlich, Gottes nicht wahrnehmen in ihnen selbst, und also zumal auswendig bleiben, und von Blindheit in ein Wohlgefallen ihrer selbst fallen, und weil sie viel Uebungen an ihnen haben, so wähnen sie die Besten zu sein". Es sind „geistliche Menschen, die allezeit nur auf die auswendigen Weisen sehen, in den guten Werken, in der Haltung, so ist es von ihnen alles gethan, aber der inwendige Grund ist zumal verwachsen und besessen mit den Kreaturen und dazu schädlich gefangen. Und in diesem Grunde beten sie viel und lesen viel Psalter,... und Gott ist ihnen doch in der Wahrheit unbekannt und verborgen.... Sie nehmen Disziplin, sie beten, sie fasten, sie wachen, und zu allem dem ist doch Gott lauterlich ihr Grund nicht, sondern die armleidige Natur, zu der ist ihre Liebe und ihre Meinung und ihre Begehrung allezeit mit diesen scheinenden guten Uebungen zugekehrt.... Weil aber ihr Grund bedeckt ist, so bleibt darin auch alle Natürlichkeit: Hoffart, Eigenwilligkeit, Hartnäckigkeit und schwere Urtheile — nicht aus Liebe noch Sanftmuth, sondern wo es weder Zeit noch Stätte hat". Mit dieser Aeusserlichkeit, Werklichkeit (Selbstgefälligkeit) hängt nun eben auch das Hangen an den herkömmlichen Aufsätzen, an der „Gewohnheit", zusammen, was ihnen T. vorwirft, und was sie zu diesen äusserlichen, im Traditionellen sich bewegenden Kirchenmenschen macht. Von lebendigem, religiösem Bedürfniss sei da keine Spur. „So sie ihre Dinge nach ihren Weisen gethan haben, die ihnen von aussen durch die Sinne eingetragen sind, begnügt sie diess wohl, und sie halten sich an ihren Cisternen, die sie sich selber gemacht haben, und ihnen schmeckt Gott nicht, auch trinken sie nicht von dem lebendigen Wasser. Sie legen sich nieder und schlafen und an dem Morgen heben sie ihre alte Weise wieder an, und damit begnüget sie wohl und sie bleiben in ihr". Menschen ohne innere, freie, religiöse Seele! „Von innen, da es herausspringen und quellen sollte, da ist zumal

nichts". Sie verlassen sich auf ihren „heiligen Orden, auf ihr Beten und Lesen", und „das thun sie alles ohne Liebe und Andacht, mit einem zerstreuten Herzen, so blind und so kalt, dass es ein Wunder ist nachzudenken".

Diese „natürliche Behendigkeit in schreiberlicher oder pharisäischer Weise in den auswendigen Scheinen oder Aufsätzen regiert, klagt T., nun leider! in allen Ständen". Die Menschen seien „jetzund in der schreiberlichen Weise so behende, dass ein gewissenhafter Beichtiger kaum ihnen Beichte hören kann, von Behendigkeit wegen und von ihren eigenen Aufsätzen, darin sie allezeit bleiben".

Auch diese Menschen seien auswendig „bös zu erkennen unter den wahren Freunden Gottes", denn sie seien „unterweilen wohl von mehr Uebungen, denn die wahren Gottesfreunde, von aussen, das ist in Beten, Fasten, Wachen, in Härtigkeit des Lebens, dass sie dadurch also nicht zu erkennen sind, denn allein durch die, in denen der Geist Gottes ist, die es erkennen". Einen wahren Unterschied hätten sie auswendig von den wahren, lautern Freunden Gottes, „das ist: dieselben Menschen sind voll Urtheils anderer Menschen (die ihrer Weise nicht sind) und der Freunde Gottes, nur ihrer selbst nicht"; für alle Warnungen für alles innere Leben hätten sie nur Spott. „Kehrst du dich zu Gott, so sprechen sie, du seiest unsinnig, dir sei dein Haupt krank, du habest sonderliche Sitten und seiest ein Trügner.... Kommt ein armes Kind zu ihnen, so sprechen sie: es ist ein schlechter (einfältiger) oder thörichter Mensch. Kommt zu dem Andern ein Mensch, so sprechen sie: es ist ein Beghine (Schimpfwort: Betbruder). Wohl her, ihr rechten Cisternen, wäre der lebendige Brunnquell in eurem dürren Grunde, so würde nimmer in euch Unterschied der Personen,... so wäre kein Verkleinern, noch schwere Urtheile, noch Vernichtigung. Diese Fäulniss wächst alle in den Cisternen". Darum seien diese Menschen „zu tausendmal sorglicher daran, denn die gemeinen weltlichen Menschen", denn diese halten sich selber für Sünder und seien allezeit in einer demüthigen Furcht Gottes, „wie da that das gemeine Volk, das unserm Herrn Jesu Christo nachfolgte". Aber „die Pharisäer, die Bischöfe und

die Schreiber, die da heilig schienen an ihrem Leben, die widerstanden unserm Herrn in allem seinem Leben und tödteten ihn zuletzt eines schmählichen elenden Todes. Diesen darf man nichts sagen, denn wenn man ihnen ihre Gebrechen saget, so widerstehen sie stark und zornig oder sie fliehen, wie die Juden thaten, da Christus ihre Missethat an die Erde schrieb".

Von daher hatten, wie man sieht, die Gottesfreunde, weit entfernt da eine Stätte zu finden, vielmehr die meiste und die gefährlichste Opposition zu befahren, weil diese „Pharisäer", wie zu den Zeiten Christi so auch damals auf den Stühlen Mosis sassen. Daher T. geradezu sagt: „dieselben Menschen vernichten die Freunde Gottes, die keinen eigenen aufgesetzten Weisen nachfolgen wollen, weil sie Gott in seine verborgene Weise folgen müssen". Aber er weist auf ein künftiges Gottesgericht hin. „Wie wähnet ihr, dass es diesen an der Zeit gehen werde, so die grossen Sturmwinde rauschend kommen, und alle Dinge über einander werfen und fallen"? Da „kommt der Teufel an dem Ende mit einer Axt und schlägt einen Schlag dadurch, so zerstreut und zerfliegt Alles was da war, und wird also zerstreuet, dass ein Tropfen nicht da bleibt, es wird Alles zerfahren; denn da war gar nichts innen.... Daran gedenket, so ihr in jene Welt kommet, dass ich euch das gesagt habe".

Tauler und die Visionäre (siehe die Gottgeburt und die wesentliche Erkenntniss).

Wir haben noch einen dritten Gegensatz zu zeichnen, den man von T. nicht erwartet hätte. — Zur damaligen Zeit, eben unter den Begharden, waren die Visionen im Schwang, die für göttliche Offenbarungen ausgegeben wurden. T. selbst, besonders in seinen Predigten, erzählt zwar auch von solchen Visionen und Extasen. Z. B. einmal von einem Gesicht, da eine Jungfrau am Abendmahltisch den Priester und den Altar von Licht umflossen sah. Ein andermal von einer jungen Ehefrau, die er gekannt habe. „Derselben Frauen

Gemüth erschwang sich einstmals in die Höhe und indem ward ihr ihr eigener Grund entdeckt und erzeigt, und sie sahe sich in einer unübertrefflichen Klarheit und sahe den Grund in einer unerfolglichen Höhe". T. selbst sogar und seine Freunde hatten solche Zustände in ihrem Leben erfahren, die im Mittelalter aus verschiedenen Gründen viel häufiger waren, als in unseren Zeiten. Dennoch stand er geistig-religiös zu hoch, um nicht gegen das Visions- und Exstasen-Unwesen Opposition zu machen. Er scheint solche ausserordentliche Zustände auf Wendepunkte beschränkt zu haben, wo das Seelenleben gleichsam zu einem neuen Durchbruche kommt und die Natur wie aus ihren gewöhnlichen Fugen weicht. Dann trugen er und seine Freunde diese Visionen in sich in aller Demuth und Verborgenheit als Gnadenbezeugungen und Hülfen Gottes, die sich dem Worte Gottes hr. Schrift unterzuordnen hätten. Etwas anderes war es mit jenen Visionären, die sich ihrer Visionen berühmten und „wenn ihnen eine kleine Gnade von Gott gesandt wird, alsofort herausbrechen und es ohne Erlaubniss Gottes sagen"; die ferner ihre Offenbarungen als göttliche Beglaubigungen ihrer Partei wollten geltend machen. T. weist die möglichen Täuschungen hierin nach und die üblen Folgen davon: wie „ungeordnete Freiheit" sich daraus „gebäre", und davon den Menschen einfallen könne, „das ihn gar recht dunket". Auch „der böse Geist" möge den Menschen betrügen, „denn der mag ihm ein falsch Bild vorhalten, dass ihn dünket, ihm sei recht". Dabei seien diese Menschen so versessen darauf, dass sie kaum leiden mögen, dass man sie strafe. Ueberhaupt, meint er, vereinige sich das Visionsunwesen nicht mit der Christen-Einfalt. „Wer sich Visionen annimmt und mit viel Bilden umgeht, das ist ein Zeichen, dass sein Grund nicht einfältig ist und lauter; denn in einem einfältigen, lautern Grunde gebiert sich nichts anderes denn Gott und das gottförmig ist; nun ist Gott ungesichtlich und über alle Bilder, und davon so werden die betrogen, die sich Gesichte annehmen. Und was sich in einem lautern Grunde gebiert, das ist also subtil und einfältig, dass es Niemand mit Bilden begreifen mag, und wer lautere Wahrheit versteht,

der weiss es wohl, dass es wahr ist. Und sie halten nicht von Visionen, sonderlich in dieser Zeit".

Tauler und die Kirche im Allgemeinen.

Ganz in seinem Eigenen und in seiner Eigenthümlichkeit haben wir T. bis jetzt kennen lernen in seiner Mystik. Nun steht ihm aber die Kirche seiner Zeit mit ihren Leitungen, Ordnungen, Mitteln u. s. w. gegenüber. Es bleibt daher, um das Bild von ihm zu vervollständigen, übrig, nachzusehen, wie er sich hiezu verhält.

Wir wollen gleich in ein paar Sätzen seine Stellung angeben.

Man möchte sagen, er betrachte die Kirche seiner Zeit als eine Art alttestamentliche Anstalt, — Voranstalt und Vorbereitung zu der neutestamentlichen religiös-sittlichen Autonomie in Gott allein, oder, wie er sich anders auch ausdrückt, als für den anhebenden oder auch als für den äusseren Menschen, um den innern Menschen reif zu machen für diese innere, wesentliche Religiosität. So fallen denn aus der Höhe dieses Lebens in Gott dem Mann der „Inwendigkeit" und „wesentlichen" Frömmigkeit die äusseren Formen und Werke der Kirche von selbst ab, und er entwächst ihnen gewissermassen. Aber anderseits verbleiben sie doch wieder in ihrer Wahrheit, ja Nothwendigkeit, nicht bloss für den anhebenden Menschen, sondern auch für den vorgeschrittenen; einmal, sofern sie nicht negirt werden auf diesem Standpunkt, sondern eben nur recht in ihrem Wesen, in dem was sie meinen, gefasst und erfüllt; und dann, sofern diese wesentliche Erfüllung sich unwillkürlich äussert und verleiblicht in den Uebungen der niederen Kräfte des Menschen. Und diesen Einklang von Innerm und Aeusserm, Wesen und Erscheinung, Freiheit und Gehorsam im Menschen eben auch in seinem Verhältniss zur Kirche hält T. für das Beste und Höchste. Doch ist er nicht frei von einem gewissen Schwanken (s. S. 194 Wirken und Schauen).

Tauler und die kirchlichen Leitungen (Predigt) und Ordnungen (Hierarchie).

Aus Taulers Leben wissen wir, wie er sich ganz seinem geistlichen Vater, dem Gottesfreunde aus dem Oberland, „zu Grunde liess“ — ganz im Geiste des Mittelalters, um nur an Elisabeth von Thüringen und an Franziskus selbst zu erinnern. Es war diess aber nur für die entscheidende Krisis seines Lebens, wie der Gottesfreund es aussprach, dass er dadurch zur sittlich-religiösen Autonomie reifen sollte (S. 32). Zu dieser Reife ist denn auch T. gekommen. „Ich sage dir, dass du deinen inwendigen Menschen unter Niemand legen sollst denn unter Gott allein; aber deinen auswendigen Menschen sollst du in wahre, rechte Demuth legen unter Gott und unter alle Kreaturen“.

Dass nun ein Mensch der kirchlichen Leitung eines Andern (Beichtvaters) zu seiner innern Erleuchtung oder sittlichen Uebung sich lasse, das sei allerdings, meint er, eine Nothdurft für den anhebenden Menschen: „so ein Mensch noch stehet in Zweifel oder noch nicht ohne Mittel von Gott berührt wurde, ist es gut, dass er sich lässt weisen und dass man ihn weiset um sein Bestes, dass er dem folge“; auch werde ein solcher „oft darin betrogen, dass er ein natürlich oder ein teufelisch Licht für ein göttlich Licht nimmt“. Aber doch auch schon auf diesem untergeordneten Standpunkt verlangt T., dass „man nicht allwegen luge, was dieser oder jener sage“; denn „bleibt man allein auf des Menschen Räthen, man kommt nimmer zu rechter Gelassenheit“; und „ist auch die Lehre eines guten Menschen von Gott, so ist sie doch in Mittel“, „vermittelt“. Der Mensch „soll ein Zeugniss der h. Schrift nehmen und der gemeinen Lehre, die er hört“, und darin „kann er nicht irren“; und dann soll er „selbst prüfen“, „mit der Lehre in das Licht seiner Bescheidenheit eingehen“, „lugen, was ihn Gott innerlich heisst, und dem soll er sich allermeist lassen“, und „kein Mittel machen zwischen Gott und der Seele“.

Und darin eben stehe das Wesen des „vollkommen armen“ Menschen. Wozu er sich daher einem Andern lassen

solle? Nicht „um der Unbekanntheit wegen, um dass er gelehrt werde". Denn „er ist ein lauterer Mensch, und wo Lauterkeit ist, da ist Licht; wo dann Licht ist, da leuchtet es und zeiget, das verborgen ist". Er „bedarf darum nicht ausgehen und suchen anderswo, sondern er gehet in sich selber und in dem Ausgang sein selbst und aller Dinge so muss Gott sich ihm geben mit aller Wahrheit; hat er dann Gott, so bedarf er nichts mehr" (s. S. 175). Ja „Gott gibt ihm da (in seinem Grund) solchen Reichthum, wäre es Noth, derselbe Mensch gäbe allen Priestern genug Unterscheid (Unterricht), so klärlich wird der eingenommene Mensch begabet und erleuchtet".

Ebenso wenig habe er sich um seiner sittlichen Vollendung willen einem Andern zu lassen; „weil er noch nicht gestorben sei allen Gebresten; um dass er desto besser sterbe aller Ungleichheit der Wahrheit". Denn die Menschen-Leitung sei zu kurzsichtig hiefür. „Möchte man fragen, ob der Mensch dazu möge kommen in dieser Zeit, dass er nicht zu sterben habe", so „mag er wohl in der Zeit dazu kommen, dass die Kreaturen nichts mehr finden in ihm zu tödten, sofern er ist ausgegangen sein selbst und aller Kreaturen"; denn es „sind des armen Menschen Töde (Abtödtungen) so subtil und so verborgen, dass es wenig keine Kreatur mag erkennen". Aber der Mensch „kommet in der Zeit nimmermehr dazu, Gott findet etwas an ihm zu tödten: und darum ist dem ausgegangenen Menschen nicht Noth, dass er sich der Kreatur lasse; aber er soll sich allezeit Gott lassen". Auch um der „Demüthigkeit" bedürfe er es nicht; „so dass er, ob er wohl die Wahrheit verstehe und den Gebresten gestorben sei, das nicht ansehe und sich nicht dafür halte, denn für einen armen Sünder, und darum sich einem Andern lasse und ihm selber nicht getraue". Denn der vollkommen arme Mensch habe „in ihm selber die Wurzeln aller Demüthigkeit"; auch sei „nicht Noth, dass er seine Demüthigkeit der Kreatur zeige in der Weise; denn Gott verstehet sein Herz wohl... Habe Demüthigkeit des Herzens, es ist genug". Aber „um des Beispiels willen", dass die Leute davon gebessert werden? „Ich spreche, bist du ausgegangen dein selbst und recht ab-

geschieden, dass man drin viel mehr gebessert wird, der sich bessern will in der Abgeschiedenheit, denn in dem Zuthun". Aber doch „von Gebot der h. Kirche"? so dass er, was man ihn heisst, das williglich thut? „Ich spreche: ein armer lediger Mensch ist nicht gebunden zu allem dem Gesetz der h. Christenheit, nach äusserlicher Weise zu nehmen, wie ein anderer Mensch, der sein selbst noch nicht ist ledig worden.... Was die h. Christenheit wirket nach äusserlicher Weise, das wirket der arme Mensch innerlich im Wesen, denn in Weise ist Mannigfaltigkeit, aber Wesen ist ohne Weise. Und der arme Mensch ist vereinfältiget so in Wesen und darum so vermag er sich nicht mit Mannigfaltigkeit, denn das Gesetz ist nur, dass man die Sünde lasse und die Tugend gewinne: der wahrhaft arme Mensch hat alle Sünde gelassen und alle Tugend gewonnen". Ein armer Mensch werde sich daher zu dem Gesetze so halten: „er wird einfältiglich alles thun, das er vermag und das ihm zugehört", und „das andere wird er lassen", aber „nicht verschmähen noch für bös schätzen, sondern für gut; denn es ist alles gut, das die h. Christenheit aufgesetzt hat". Und „also bleibt einem armen Menschen allwegen seine Freiheit und ist doch recht gelassen und gehorsam". Zwar werfe man ihm oft vor, er „breche die Gesetze der h. Kirche"; aber „indem ihm alle äusserliche Weise entfallen ist, hält er in dem weiselosen Gott alle Gesetze der h. Kirche", was freilich „äusserliche Menschen nicht verstehen können". —

Darnach lässt sich ermessen, wie T. über das Kirchengehen und Predigenhören gedacht haben mag. Dass der Christenmensch das Wort Gottes hören solle, diess ist ihm, wir wissen es, eine Hauptbedingung alles Lebens in Gott und aller Gott-Seligkeit. Ob diess nun ebenso der Fall sei mit dem äusserlichen Vernehmen des Wortes Gottes: wenn man „den Lehrer, der das Wort Gottes spricht", höre? An dieser Frage konnte T. wohl nicht vorübergehen. „Hiezu antworte ich: Es ist zweierhand Sprechen des Wortes Gottes und zweierhand Hören des Wortes Gottes, und das eine Wort da ist Seligkeit innen und das andere bringt und bereitet zur Seligkeit". Das erste Sprechen sei „in dem

Wesen" der Seelen, und da „mag keine Kreatur einkommen", da „behält allein Gott die Statt"; und da „muss die Seele ihre Kraft zumal schweigen" und nur hören, und diess Hören „ist nicht anders, denn ein innerlich Befinden, das da aus Gott in das Wesen der Seele entspringet". Das andere Sprechen sei in den „Kräften"; und diess Wort „mag der Lehrer sprechen und der Mensch mag es hören mit leiblichen Ohren"; und „von diesem Hören ist er nicht selig, denn so viel er ihm folget nach Leben". Diess Sprechen sei „in Mittel der Kreaturen" und „in Bildern und Formen", und „was in Mittel ist, das machet die Seele nicht selig, aber es bringt und bereitet sie zur Seligkeit und es lehrt sie, wie sie Mittel solle ablegen, dass sie komme in das blosse Wesen, da sie Gott ohne Mittel anschaut". Möge auch sein, dass „das Wort des Lehrers nicht sein Wort sei, sondern Gottes", es sei „dennoch ein Mittel", und dringe „nicht so nahe, als das Wort Gottes, das ohne Mittel gesprochen wird".

Die äussere Predigt des Wortes Gottes und das äussere Hören ist daher nach T. nur „ein Führen zu Gott", „ein Mittel, zu hören das ewige Wort". Es hat somit seine Nothwendigkeit und seinen Segen, „so der Mensch geferneț ist von Gott und das ewige Wort nach seiner Blossheit nicht erkennen, das heimliche Wort, das jener spricht, nicht hören mag", so er „überladen ist mit äusserlicher Grobheit", da muss man ihm sagen „in Bildern und in Formen, dass er herzukomme und höre das verborgene Wort Gottes, dass er lerne, wie er sich soll ablegen und zunehmen in Wahrheit". Es ist also zunächst für die, „die noch nicht kommen sind in den rechten Schafstall, da sie die Stimme des Hirten hören", nämlich „in das Wesen der Seele, da der Vater sein Wort inne spricht". Ist aber der Mensch „darein kommen, dass er das ewige Wort in ihm höre", so „muss er alle anderen Worte lassen und sich setzen in ein lauteres Schweigen"; der Seele Gegenwurf soll dann sein Gott nach seinem blossen Wesen, und „in die Wesentlichkeit soll sie dringen". „Ich sage euch, Kinder, dass ich gesehen habe den allerheiligsten Menschen, den ich je sah, auswendig und inwendig, der nie mehr als fünf Predigten all

sein Lebtag gehört hatte. Da er sah und merkte, dass das wahr war, was er in sich selbst gehört hatte, gedachte er: es ist nun recht genug, und fing an und starb, dem er sterben sollte, und lebte dem er leben sollte". Jene Andern aber, die es noch bedürfen, meint T., die „sollen hören predigen und sollen merken und was sie hören oder lesen, dem sollen sie folgen, und also kommen sie zu der rechten Wahrheit und zu dem Leben, das Gott ist". Und „nach der Weise so ist das äusserliche Gotteswort nutz".

Indessen hat die Predigt und das Hören derselben doch auch ihre bleibende Bedeutung selbst für den, der dazu gekommen, das Wort innerlich zu hören, denn „die leibliche Natur mag es nicht erleiden, dass sich der Mensch allezeit in ihm kehre"; darum „muss sich der Mensch etwa auskehren in die Sinne und muss etwas Werkes darinne haben: und das sinnliche Werk soll er kehren in das Beste. Ist ihm nun das Predigen nutz, er mag sie hören; ist ihm eine andere äusserliche Tugend nutz, er mag sie wirken; und was er dann für das Beste verstehet, darinne soll er sich üben. Und das ist ihm nicht ein Hinderniss, das ewige Wort zu hören, sondern es fördert ihn zum Besten; und so er sich darinne ausgeübet, und der äusserliche Mensch gestärket wird und geordnet zu dem inneren Menschen, so soll er sich wieder einkehren und wahrnehmen des ewigen Wortes".

Aehnlich bestimmt T. das Verhältniss des Mystikers zu den kirchlichen Ordnungen (Hierarchie).

Wir wissen von Specklin (S. 46), wie T. in seinem Leben dieser Hierarchie entgegenzutreten sich nicht gescheut hat, wo höhere Pflichten es ihm geboten. In seinen eigenen Schriften, wie schon gesagt (S. 50), findet sich nichts davon; vielmehr in den wenigen Stellen, die auf das Verhältniss zu den kirchlichen Ordnungen sich beziehen, betont er in aller innerlicher Freiheit doch den Gehorsam um Gottes Willen. „Ich habe empfangen von Gottes Gnaden und von der h. Christenheit meinen Orden und meine Kappe und diese Kleider und meine Priesterschaft, zu sein ein Lehrer und Beichte zu hören; käme es also, dass mir diess der Papst nehmen wollte und die h. Kirche, von der ich es habe, ich

sollte es ihnen lassen und nicht fragen, warum sie es thäten, wäre ich anders ein gelassener Mensch und sollte einen grauen Rock anthun, möchte ich ihn haben; und sollte ich nicht mehr in dem Kloster sein bei den Brüdern, noch Priester sein noch Beichte hören und predigen, so spräche ich: also und in Gottes Namen: so sei es nicht mehr, denn sie haben mir es gegeben und mögen mir es auch nehmen, dess habe ich sie nicht zu fragen, warum? weil ich nicht wollte ein Ketzer heissen, auch nicht wollte in Bann gethan sein; dann wäre ich ein recht gelassener Mensch. Wollte mir aber dieser Dinge eins Jemand anders nehmen, ich sollte eher den Tod dafür erwählen, ehe ich mir es nehmen liesse. Auch wollte uns die h. Kirche das Sakrament auswendig nehmen, wir sollen uns darin lassen; aber geistlich zu verstehen, das mag uns Niemand nehmen.... Wir haben viele Oberherren: also habe ich einen Subprior, einen Prior, einen Provinzial, Bischof und Papst, die alle über mich sein. Und wollten sie alle übel an mir, dass sie alle an mir zu Wölfen würden, und mich alle beissen wollten, doch soll ich mich in einer wahren Gelassenheit und Unterthänigkeit demüthig unter sie legen und dasselbe ohne alles Murmeln und Widerreden. Geschehe mir von ihnen wohl, das soll ich von Gott demüthig aufnehmen; geschehe mir aber von ihnen übel und ungleich, das soll ich gütlich und fröhlich um Gottes willen und um die oberste Liebe Gottes von ihnen leiden".

Tauler und die kirchlichen Formen und aszetischen „Uebungen" (Ordenswesen).

(vergl. die Ausgeburt und der äussere Mensch. S. 168.)

Auch hier stellt, wie wir bereits gesehen haben, T. als das Eine, was Noth thut, den inneren Gottes-Dienst, das Leben in Gott, an die Spitze, „die inwendigen edlen Werke". „Gott loben mit aller Vernunft, mit Liebe und mit Meinung von Grund des Herzens", das sei, sagt er, „über alles fern, was man von aussen thun mag". „Ein einiger Gedanke und Durchschwung durch das Lei-

den und Sterben Jesu Christi, sagt er an einem andern Orte, mit Andacht und Liebe bedacht und betrachtet, ist Gott an den Menschen lieber, denn die Orgeln und die Glocken, und der hohe Gesang und dazu alles Saitenspiel".

Alles äussere Werk, Uebung, Form diene nur dazu, sei nur Weg dahin, solle nur dazu reizen, erwecken, bereiten: das von der Kirche Angeordnete, wie das vom Menschen freiwillig Uebernommene. Es „sind rechte Steuern, Hülfen", aber immerhin — nur Mittel. Und der Maasstab ihrer Trefflichkeit sei eben der: wie weit sie diesem Zwecke dienen; wie sie das innere Leben fördern oder hemmen, das entscheide über sie.

In zwei treffenden Vergleichungen hat T. im Allgemeinen seine Ansichten hierüber ausgesprochen. Einmal in dem Bau eines Domes. (Es scheint fast, als sei die Predigt gehalten worden zur Zeit, als man am Strassburger Münster gerade eifrig baute.) „Ihr sehet diese Kirche und das Mannigfaltige, was dazu gehört, als: das Fundament, die Mauer, die Steine; die da in dem Dome zimmern; darin mögen vielleicht mehr denn hundert Menschen arbeiten oder dazu dienen in mancherlei Weise, etliche tragen Steine, die andern Mörtel; — diess mancherlei Dienen legt man alles zu dem einigen Werk, dass der Dom und die Kirche wohl gezimmert und gemacht werde, und das ist alles darum, dass es ein Bethaus werde, das geschieht alles um des Gebetes willen, dass alle diese mancherlei Weisen und Werke hiezu dienen. So dieses inwendigen wahren Geistes Gebet gethan wird, so ist alles das behalten und wohl verendet, was hiezu gedient hat, und diess geht fern über das auswendige Gebet. Es wäre denn, dass der Mensch also wohl geübet wäre, dass das Auswendige mit dem Inwendigen bestehen möchte ohne alle Hinderniss". — Die andere Vergleichung, und kaum gibt es eine treffendere Analogie, hat T. genommen aus dem Verhältniss der alt-testamentlichen Ordnungen und Uebungen zum Leben des neuen Bundes. „Die alte Ehe (-Bund) hatte viele Gesetze und Heiligkeit und grosse Werke und dazu mancherlei peinliche Uebungen; aber mit allem dem mochte Niemand behalten

(erlöset) werden. Es war allein eine Bereitung zu der neuen Ehe, und der neuen Ehe war das Reich Gottes aufgeschlossen und aufgethan. Also ist es in allen auswendigen Uebungen, die nur ein Weg sind und eine Bereitung, und hierin findet man die Hochzeit nicht, das alles werde denn eingefügt und geendet in das Neue, und komme in den Grund und in die Lauterkeit, sonst ist es zumal klein und gar nichts".

Damit die Askese nun dem geistigen Leben diene, macht T. besonders zweierlei Ansprüche an sie, die an einander hangen. Sie soll nicht sich zum Zwecke setzen: diess ist das Eine. „Ich meine nicht, dass man gute Uebung unterwegen lassen soll, man soll sich allezeit üben, man soll aber nicht darauf bauen, noch sich darauf halten. So halten Solche mehr darauf, dass sie härenes Hemd und Halsband getragen und gefastet, gewachet und gebetet haben und 40 Jahre ein armer Mensch gewesen seien, und alle diese Weise halten sie recht wie einen Zugang zu Gott, ohne welchen sie nicht sicher noch kühn sind. Aber wenn man aller Menschen Werke gethan hätte, die je gethan wurden, so soll man dessen also bloss und ledig in dem Grunde sein, wie die, die kein gutes Werk je thaten, weder klein noch gross, sondern Gnade um Gnade von der grossen Barmherzigkeit Gottes ohne allen Enthalt eigener Zuversicht der Bereitung empfangen".

Das Andere, was er von einer Askese, welche ihrem Zwecke diene, verlangt, ist: dass sie das Seelen-Leben und dessen freiere Entfaltung durch Uebermaass („selbstgemachte Myrrhe") nicht beeinträchtige, sondern fördere. „Wisset, dass Fasten und Wachen eine grosse, starke Hülfe ist zu einem geistlichen Leben, so es der Mensch vermag. Aber wo ein kranker (schwacher) Mensch ist, eines kranken Hauptes — in diesem Lande (Köln) haben die Leute gar böse Häupter — und befindet der Mensch, dass das seine Natur quetschet und verderben will, so streiche er ab die Fasten; und ob er auch von Gesetz fasten sollte, so nimm Urlaub von deinem Beichtiger, und ob Urlaub dir nicht mag werden, so nimm Urlaub von Gott, und iss etwa bis morgen, und wenn du zu dem Beichtiger kommst, so sprich: ich war krank und ass, und

nimm darnach Urlaub. Die h. Kirche meinte noch dachte nie, dass sich Jemand verderben sollte.... Also was das ist, das dich hindert an dem nächsten Wege Gottes, das streich alles ab, es sei auswendig oder inwendig, es sei leiblich oder geistlich, es scheine oder heisse, wie man wolle". Er meint auch wohl, auf dem mystischen Standpunkte fielen diese Dinge „von selbst" ab, „als blos zu einer Nothdurft".

Wie daher das Aeussere dem Inneren dienen soll, so ist es eben das Innere, das für seine Zwecke über das Aeussere zu entscheiden das Recht hat. „Wenn du wahrlich in dir findest, dass dich das auswendige Werk irret, so lasse es und kehre dich mit allem deinem Vermögen zu dem Inwendigen.... Thut, wie wir geistliche Priester in den Klöstern thun; zu den Ostern und zu den Pfingsten brechen wir ab und kürzen das Gebet von der grossen Hochzeit wegen.... Darum schlage kühn alle äusseren Werke ab, ob sie dich anders irren oder hindern; wenn du das allein verrichtest, was du von Ordens wegen schuldig bist", und „wären es auch solche Uebungen, mit denen du dich mit Gelübde verbunden hättest, die dir auch weder Papst noch Bischof abnehmen möchten". Das inwendige Werk sei ja „kein Aufheben des äusseren, sondern vielmehr ein im Geist Erfüllen desselben". Denn „wenn ein Mensch ein Gelübde thut, das mag ihm (allerdings) Niemand abnehmen, man wandle es ihm denn in einen höheren Stand. Denn ein jegliches Gelübde ist ein sich Verbinden mit Gott". Hätte z. B. „ein Mensch viele Gelübde gelobt, zu beten, zu fasten, Wallfahrt u. dergl. zu thun, deren ist er aller ledig und los, so er in einen Orden kommt, denn in dem Orden wird er allen Tugenden und Gott verbunden". Wie viel mehr nun sei ein Mensch, der sich Gott verbunden zu manchen Dingen, sobald er in die wahre Liebe und „Innigkeit" (Beschauung) komme, ihrer aller ledig, alldieweil die wahre Innigkeit in ihm währe? „Hierin haben die Schwestern unsers Ordens eine gute Gewohnheit; wer sich unter ihnen lauterlich einkehren will, darüber sind alle gemeiniglich froh und geben denselben Frauen Urlaub dazu und ist doch ferne über euere Satzungen". Und sollte eine solche Innigkeit eine Woche

währen oder einen Monat oder ein Jahr, „alldieweil versäumet weder Mönch noch Nonne nimmer keine Zeit vor Gott, dem sie verbunden sind, dem müssen sie vor allen Dingen gelten (genug thun)". Aber „wenn der Mensch wieder zu sich selber kommt, so vollbringe er das, was er gelobt hat von der Zeit an, von der er sich selbst wieder finden mag; aber von der vergangenen Zeit an und was er darin versäumt hat, das ihn dünkt, dass er dem Orden schuldig sei, dessen darf er sich nicht unterwinden noch gedenken zu thun. Denn Gott erfüllet es selber, dieweil er dich unmüssig machte". T. beruft sich hiefür auf Aussprüche von „gelehrten und von Gott und der Schrift erleuchteten Männern". Und das gelte nicht bloss für den Geistlichen und Klostermann, sondern auch für den Laien; „so er etwas gelobt hat zu thun und auf sich genommen, es sei Gebet oder Fasten oder andere Dinge dergleichen, findet er an sich, dass es ihn hindert und er es in Gott setzet, dass er mit Wissen ledig sei der Gelübde oder Sache, die er sich vorgenommen, so sei er kühnlich ledig". Denn das sei ein gutes Geloben, und das „die gute Meinung" davon, dass sich der Mensch damit zu Gott verbinden wolle, und diess habe er „dieweil für das Beste gehalten"; „so er nun aber in sich ein Besseres erkennet in seiner Verständniss, und er es in seiner eigenen Strafe (Gewissen) befindet, so ist er eben durch das Gelübde erlediget"; denn „man soll mehr ansehen die Frucht und die innere Wahrheit als das äussere Werk". T. erinnert dabei an den Spruch Pauli: der Buchstabe tödte, „das ist: alle äussere Uebung"; aber der Geist mache lebendig, „das ist: ein innerliches Befinden der rechten Wahrheit".

Er ist aber allzu gewissenhaft, um nicht seinen Zuhörern zugleich das Gewissen zu schärfen, dass sie prüfen und wohl unterscheiden sollen, was sie hemme: ob die äusseren Werke selbst oder ihre Unordnung in den Werken. „Es dünket dich, dass dich die äusseren Werke hindern, wie zum Chor gehen und dienstliche Werke des Gehorsams? Nein, die mögen dich nicht irren, sondern deine Unordnung in den Werken hindert dich (s. S. 110), dass du Gott nicht lauter in deiner

Liebe, in deiner Meinung und in deinem Gemüth vorgesetzt hast, und dass du also zerstreuet und verbildet bist, und dich selbst also hinderst“.

Könnte aber, diess ist der Schlusspunkt dieser Gedankenreihe, „das der Mensch wahrlich an sich selbst haben, dass die äusserliche Tugend der Uebung die inwendigen Werke der Seele nicht hinderte, das wäre zumal ein seliges, heiliges Leben, denn es wären viel besser zwei denn eins“ (s. Schauen und Wirken).

T. spricht aber noch von einer andern „Uebung“, die viel wesentlicher in den Grund gehe: der Kampf gegen die Wurzel der Untugenden; Sanftmuth, Geduld, Liebe u. dergl., das seien die rechten aszetischen Mittel, „die edlen Waffen Gottes, mit denen ihr wahrlich der Hoffärtigkeit des Teufels und allen Untugenden widerstehen könnet, denn uns ist nicht allein zu fechten wider das Fleisch und wider das Blut, das sollen die Leute merken, die das arme Fleisch martern und tödten, und nicht die böse Sippschaft, die in dem Grunde verborgen liegt. Was hat dir das arme Fleisch gethan? Und wollen Solche recht als wollten sie mit den Köpfen durch die Mauern fahren. Tödte die Untugend und nicht das Fleisch.... Das ist doch sicherlich ein Jammer. Nehmet der Wurzel eurer Untugenden wahr und tödtet die, und nicht die Natur. Weil ihr aber das nicht thut, so verliert ihr in einer Stunde, was ihr in einem Jahr gesammelt habt, vielleicht in Worten und Werken, die aus den bösen Wurzeln herauswachsen, die in dem Grunde liegen“. Darum solle der Mensch „wahrlich besehen, was er abschneide. „Kennete der Weingärtner nicht die Kunst, er schnitte das edle Holz, das die Trauben bringen soll, ebensobald ab, als das böse Holz, und also verdürbe er damit den Weingarten. Also thun auch solche Menschen, welche... die arme Natur abhauen und schneiden. Die Natur ist an sich selbst gut und edel, was willst du der noch abgewinnen? Ich sage dir, wenn die Zeit der Früchte kommen sollte, das ist, ein göttliches, seliges, andächtiges Leben, so hast du die Natur verderbt“.

Man mag sich nun leicht denken, wie T. das Ordenswesen überhaupt fasste. Es ist immer dieselbe spirituelle

Richtung. Immer ist ihm „das Wesentliche“ das Leben in Gott; diess nennt er „den wesentlichen Orden“; das äussere Ordenswesen nur „Weg“, „Bereitung“ dazu. Jenes meinen und jenem dienen „alle Weisen und alle Werke und Uebungen, die wir in unserem h. Orden haben“. Darum seien „alle Orden und alles geistliche Leben und aller Klöster Zucht Gesetze und Weisen oder Klausen und alle Art zu leben, wie sie scheinen oder heissen“, und „so viel mehr sie dazu dienen“, um so viel seien sie „löblicher, heiliger und nützlicher“, das habe auch ihr Ordensstifter Dominicus auf seinem Sterbebette seinen Brüdern als das Wesentliche, als „den Grund des h. Ordens“, genannt. „Halten wir diess, so halten wir den Orden und den Grund wesentlich, den unser Vater und alle Väter als S. Benediktus, S. Augustinus, S. Bernhardus, S. Franziskus gehabt haben.... Lieben Kinder, diesen (den wesentlichen) Orden bitte ich euch, dass ihr lernet von Grund aus“.

T. warnt daher stets vor der gewöhnlichen Vermischung von Weg und Ziel, Form und Wesen. „Gott hat alle Dinge gegeben, dass sie ein Weg zu ihm seien, und er soll allein das Ende sein, und anders nichts, noch diess noch das. Wähnet ihr, dass es ein Spott sei? Traun nein! Der Orden macht euch nicht heilig. Meine Kappe, noch meine Platte, noch mein Kloster, noch meine h. Gesellschaft, das alles macht euch nicht heilig.... Es hilft mir Nichts“. Nun finde man Menschen, die das Kreuz wohl auswendig mit guter Uebung tragen und die Bürde eines Ordens; „sie singen, lesen, gehen zu Chor und zum Refektorium und thun unserem Herrn also einen schmalen Dienst mit ihrem äusseren Menschen. Wähnet ihr, dass euch Gott allein darum geschaffen und gemacht habe? er wollte auch seine besonderen Freunde an euch haben“. Nun, „diese tragen das Kreuz auswendig, aber mit allem Fleiss hüten sie sich, dass es nicht in sie komme, und suchen Kurzweil, wo sie mögen. Diese tragen das Kreuz nicht mit unserem Herrn, sondern mit dem rothen Simon, der dazu gezwungen wurde“. Aber, sagt T., und es hängt diess mit seiner Idee von der Reinigungskraft der Leiden zusammen, es sei doch dieses Tragen sehr gut; „es be-

hütet sie wohl vor mancher Untugend und Leichtfertigkeit und nimmt ihnen ein gräuliches Fegfeuer ab und vielleicht die ewige Hölle".

Ebenso wie er warnt, mahnt er nun aber auch, dem „Rufe", der mit dem Eintritt in einen Orden an den Ordensmann ergehe, zu folgen; es sei das ein „Ruf, der viel weiter gehe als der allgemeine", der Standpunkt „der Räthe Gottes" (s. S. 204) und es sei die nächste Stufe zu der vollkommenen.

Tauler und die Gnadenmittel (Gebet, Busse, Abendmahl).

Als eine der vornehmsten „Uebungen" nicht bloss, sondern als rechtes Gnadenmittel und zugleich als Lebensäusserung des vollkommenen Lebens nennt T. das Gebet. Zunächst ist es ihm mit Augustinus ein „Aufgang" des Gemüthes zu Gott. „Da muss der Geist und das Gemüth unmittelich in Gott gehen"; und „das ist allein das Wesen des wahren Gebets und anders nichts". In diesem wesentlichen Gebete, in dem Gebete „im Geist und in der Wahrheit" sieht er „alle Uebungen vollbracht, Worte, Werke und Weisen, die von Adams Zeit gewesen sind und noch sein werden bis an den jüngsten Tag"; mit diesem „überkommst du sie alle". — Als Gnadenmittel betont er am Gebet das Gnaden-Mittel gegen die Einen, „die nicht beten wollen und sprechen, sie könnten nicht beten, denn sie wollen und müssen sich Gott lassen, dass er mit ihnen und mit allen ihren Sachen recht thue, wie er wolle". Diese Spiritualisten verweist er auf „die Ordnung" der h. Kirche, auf das betende Vorbild Jesu Christi, auf Gottes Ordnung selbst, denn „etliche Sachen sind, die der Herr nicht thun will, es sei denn mit Gebet; und wisset auch, dass Gott oft den Menschen in Noth kommen lässt, dass der Mensch dadurch gereizet werde zu bitten und dann hilft ihm Gott". Ebenso betont er aber auch den Andern gegenüber, „die gar fleissiglich unsere Frau anbeten und andere Heiligen, um alle ihre Sachen", das Gebet als Gnaden-Mittel, d. h. als Mittel zur wesentlichen Gnade, zur Gottes-Gemeinschaft. „Aber die sind so gar ungelassen und wollen immer, dass ihre Dinge

vorgehen, die sie bitten". Sie „sollen wohl bitten, aber das in rechter Gelassenheit, wie es Gott gefiele, dass ihnen das lieb wäre in aller Weise und in allen Dingen".

Diesem wesentlichen Gebete, sagt T., diene alles äussere Gebet, das „nicht das wahre Gebet ist, wie auch meine Kappe und meine Kleider mir dienen, sie sind aber nicht, was ich bin". „So klein ein Heller gegen hunderttausend Mark Goldes ist, also ist alles auswendige Gebet gegen diess inwendige, das da ist und heisst: wahre Einigung mit Gott, des geschaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschaffenen Geist Gottes." In diesem inneren Gebete habe das äussere sein Ziel und Ende gefunden. „Recht wie das Stroh ist um des Kornes willen und zu nichts mehr, denn man wolle denn ein Bett daraus machen, darauf du ruhest oder einen Mist: also ist auswendiges Gebet nichts mehr nütze, denn sofern als es zu dieser edlen Andacht den Menschen reizet; und bricht denn aus der edle Rauch, wenn der dann auskommet, so lasse das Gebet des Mundes kühnlich fahren", besonders „so dich einerlei Weise oder Gebet hindert oder auswendige Werke." Es fallen, wie T. sich auch ausdrückt, auf diesem Standpunkte alle Mittel ab, und die Menschen empfahen alles sonder alle Mittel. „Hie fället Gebet (des Mundes) ab und die Bilde der Heiligen und Weisen und Uebungen".

T. findet sogar (wie bei der äusserlichen Beichte), diess nur äusserliche Beten schade dem Menschen, sofern es ihn sicher mache, verhärte. „Diese Menschen kommen mit ihren weltlichen Herzen, mit ihren besessenen Gründen und bitten und beten, und ihnen wird das Brod nicht gegeben und das ist nicht Gottes Schuld.... Sie lesen fast die Bücher aus, eins nach dem andern, und diess schmeckt ihnen nicht, noch quillt es in ihnen, und sie dürsten nicht darnach. So er nun das in einer groben, blinden Weise thut, so legt er sich nieder und schläft. Des Morgens hebt er abermal an wie das erstemal, und so er also sein Gebet thut, dünkt ihn, es sei genug. Und dabei wird sein Grund so hart als ein Mühlstein, dass man ihn weder brechen noch biegen kann".

Dagegen findet T. das innere Gebet, das zum äusseren

wird, gut, ja am besten. „Will die Einigung (mit Gott) das Gebet des Mundes leiden, so thue es"; denn „zwei sind besser denn eins, und das darum du gebeten hast, ist gut, dass du das nach der Weise auswendig thuest, wie du geheissen bist und gelobet hast". Besonders „die, die zu ihrer Zeit durch Gebote der h. Kirche verbunden sind", „Geistliche und Ordenspersonen", oder „die etwas Gebets verheissen haben", oder „denen von Beichtvätern Gebet auferlegt ist", sollen auch das bestimmte äussere Gebet nicht unterlassen.

In diesem Artikel des Gebets rügt er übrigens scharf einige Missbräuche: z. B. dass Reiche ums Geld (in Klöstern) für sich beten liessen. Da „kommen die reichen Menschen zu euch armen, verzehrten, kranken Kindern und geben euch 4 oder 6 Heller und heissen euch viele Gebete machen oder hundert Paternoster sprechen. Von diesem Kauf und sonst von andern Weisen hält Gott in seiner Ewigkeit so viel als er will".

Dieselbe unmittelbarste und spirituellste Religiosität, denselben Gegensatz gegen die sinnliche Volks-Weise beurkundet T. in dem, was er zugleich als tiefer Seelenkundiger über die Anbetung der Heiligen sagt. „Es sind etliche geistliche Menschen, die ohne Trost nicht wollen sein; und ehe sie ledig und bloss gefunden werden, so nehmen sie eher für sich himmlische Kreaturen, als die Heiligen und die Engel und besitzen sie in sich selber mit einer geistlichen Lust und sitzen da vor sich zu einem Trost; also dieser Heilige ist mir lieb vor andern Heiligen oder der Engel vor andern Engeln; und wer ihnen denn diesen Ungelass umstosset, dass es nicht sein soll, so haben sie darin wenig Friede; sie haben wohl darin Unfriede, und das ist dir gegen Gott ein gross Unrecht. Du sollst ledig stehen aller Kreatur im Himmelreich und auf Erdreich, und auf Niemand ruhen noch bleiben, denn bloss lauter auf Gott allein. Wenn du das thätest wahrlich und lauterlich, so wären alle Heiligen wahrlich und vollkommen von dir geehret und gewürdiget, denn die lieben Heiligen werden allezeit gesenkt einmüthiglich in den väterlichen Abgrund der h. Dreifaltigkeit... Darum

ist nicht verboten, die Heiligen zu ehren; euch ist allein alles Anhaften mit Eigenschaft verboten, das ist mit Lust eurer selbst". Diese auf Gott dringende religiöse Unmittelbarkeit drückt sich noch besonders lebhaft in folgender Erzählung aus. „Ich weiss eine junge Tochter, sagt er, und das ist geschehen vor 4 Jahren und sie lebt noch heute dieses Tages; diese Tochter hatte in reiner Verzückung Gott und unsre Frau und alle Heiligen gesehen. Und als sie diess sah, da sah sie sich selber in einer unaussprechlichen Weite von Gott und von seiner Mutter und von allen seinen Heiligen, und geschah diesem Geiste so unaussprechliches peinliches Wehe, dass ihr däuchte, sie müsste von Stund an vergehen, — von der grossen Ferne wegen, die sie zu Gott hatte". In dieser „unaussprechlichen Noth kehrte sie sich demüthiglich und ernstlich zu unserer Frauen und zu allen Heiligen und bat sie allesammt ernstlich, dass sie ihr Gnade von Gott erwürben. Da sah sie, dass die l. Heiligen alle sogar grösslich und einmüthiglich in Gott erstarrt waren, und in ihm vereint, dass sie sich allesammt nicht einen einigen Augenblick gegen ihrem Rufen und Schreien neigten. Da kehret sie sich nach menschlicher Weise zu dem h. bittern Leiden und scharfen Tod unsers Herrn Jesu Christi, und es ward ihr geantwortet, warum die sollten von ihr angerufen werden, denen sie doch nie vollkommen Ehre und Würdigkeit erzeigt hätte. Da sie das sah, dass weder unsere Frau noch die Heiligen auch die Marter unseres Herrn nicht zu Hülfe wollten kommen, da kehret sie sich selbst mit Ernst zu Gott.... Nun sobald sie sich demüthiglich zu Grund ergab, dem einigen Gott gelassen in Innigkeit, alsbald ward sie gezogen fern über alle Mittel und zuhand in den lieblichen Abgrund der Gottheit eingeschlossen".

Doch spricht T. auch wieder davon, dass „Niemand in diesem Leben mit Uebung so hoch fliegen solle, er soll des Tags eine Stunde dazuthun, dass er unsrer Frauen ein sonderliches Lob und Dienst erbiete und sie ernstlich bitte, dass sie uns führe und ziehe zu ihrem allerliebsten Kind". Ja in der Predigt auf ihre Geburt setzt er sie ganz an die Stelle Christi; denn er sagt von ihr: sie „ward lauter und rein

geboren von ihrer Mutter Leibe; in ihr ist wiedergebracht, was verloren ward im Paradiese, das edle Bild, das der Vater nach sich gebildet hatte"; sie ward „eine Wiedergebärerin mit dem Vater, alle seine Glieder wiederum zu bringen in den ersten Ursprung". Das theilt er mit seiner Zeit. —

Auch über die (kirchliche) Busse lässt sich T. in diesem Geiste aus. „Was ist das Leben der Pönitenz in dem Wesen und in der Wahrheit? Das ist anders nichts denn eine ganze wahre Abkehr von allem dem, das Gott nicht ist, und eine ganze wahre Zukehr zu dem lauteren, wahren Gut, das Gott ist und heisset. Wer das mehr hat und diess mehr thut, der thut mehr Pönitenz".

Besonders häufig aber bespricht er das Stück der Pönitenz, das im 13. Jahrhundert (s. Innoz. Leben, S. 447) erst recht zu einer kirchlichen Bestimmung geworden war, die Beichte, und ganz in seiner Weise. Die „wesentliche" Beichte ist ihm das Sündenbekenntniss vor Gott, das sich strafen lässt von ihm (im Gewissen); diess immer und stets. „Diess Beichten und Strafen ist recht wie eine Wunde, die frisch ist und schmerzt und scheuert sehr den Rost der Sünde ab". Und „hätte der Mensch nicht Reue, so habe er darum Reue; das ist Reue, dass man habe Reue um Reue. Hat man nicht Begierde oder Begehrung, so begehre man, dass man Begehrung gewinne, und die Liebe liebe um die Liebe". Dieser wesentlichen Beichte (inneren Busse) folge die kirchliche, die „auswendige" Beichte vor dem Priester erst nach, und sei auch nicht ein ebenso absolutes Erforderniss wie jene. Nun aber klagt er, sei in allem das gerade verkehrte Verhältniss eingetreten in Missbräuchen von Seiten der Beichtiger wie der Beichtenden in der Beichtpraxis (worüber wir bereits die Klagen des oberländer Gottesfreundes gehört haben). Kein Zugang zur Beichte ohne innere Reue; diess ist das Erste, was er daher den Beichtenden zuruft; keine Absolution ohne Reue, diess ruft er den Beichtigern wie Beichtenden zu; sonst werde die Beichte zu einem Sünden-Institute. Diesen Seelsorger-Ernst verdrehte man ihm, es irrte ihn aber nicht. „Kinder, ich werde unrecht begriffen, als ob ich sollte gesprochen haben: ich wollte Niemands Beichte hören, er wollte mir denn

geloben, dass er thun wollte, was ich wollte; das ist gar unrecht gesprochen: was ich wolle. Ich will von Niemand nichts, denn wie geschrieben steht, und dasselbe bitte ich mir Niemand zu geloben. Ich kann Niemand absolviren, ihm seien denn seine Sünden leid;... und er habe einen Willen, sein Leben zu bessern und sich vor Sünden zu hüten und auch vor den Ursachen der Sünden, nach seinem Vermögen. Die Ursachen, die die Sünde verursachen, behalten etliche Menschen williglich und wissentlich und gehen damit zu der Beicht und zu unsers Herrn Leichnam, und wollen ihr Gebrechen nicht erkennen. Weil sie nicht stehlen oder Unkeuschheit thun, gehen sie fort. Wie diese absolvirt werden, da sehen sie zu". Nicht genug, dass der Mensch sich betrüge, sofern er „Ruhe und Rast und Genügde auswendig Gottes an Kleidern, an Speise, an den Kreaturen" suche, suche er, klagt T., „sie nun auch noch auf trügerische Weise an geistlichen und gutscheinenden Dingen". „So der Mensch sich irgend entgangen ist, so eilet er sehr zu der auswendigen Beichte, ehe er Gott innerlich beichtet mit demüthigem Schuldiggeben. In dieser auswendigen Beichte suchet die Natur ihre Ruhe, dass sie zu Frieden komme, und dass das innerliche Schelten und Strafen, das in ihm ist, gestillet werde und schweige; denn so der Mensch gebeichtet hat, so schweiget das Strafen und ist dann recht zufrieden". Aber in Wahrheit, „über alle Gebrechen deiner Besessenheit und Ruchlosigkeit, darin du Willen hast zu verbleiben, darüber hat der Beichtiger keine Macht; dass du des Tages zu zehenmalen beichtest, das hilft dich alles nichts, du wollest denn ablassen.... So ihr Beichte thut und wollet euch doch vor der Ursach der Sünde nicht hüten, dann löset euch der Papst mit allen seinen Kardinälen nicht ab". Man finde daher viele Menschen, die beichten 20 oder 30 Jahre, und „thaten doch nie eine rechte Beichte und sind nie recht absolvirt worden und gehen damit zu dem würdigen Sakrament (Abendmahl); das ist ein ängstliches, sorgliches, gräuliches Ding". Wenn „der Papst etliche Artikel sich selbst behalten, etliche den Pönitenziern verliehen hat, etliche den Bischöfen und die andern den Priestern", so „ist diess nicht von harter

Thorheit und Unsinnigkeit geschehen, sondern dass die Sünden damit bekannt, gewogen und gross geschätzt werden und dass die Reue desto grösser und mehr, und man desto behutsamer werde“.

Wir haben auch schon oben (S. 217) gesehen, wie T. diess viele Beichte-Laufen missbilligt, womit der Mensch seine innere Bedrängniss, statt sie „auszuleiden“, „auswirken“, „ausrichten“ wolle, „und fällt dennoch viel tiefer in den Nebel“. Er kennt nur eine Beichte vor dem Priester als wesentlich nothwendig: „wegen Todsünde“.

Je mehr er auf das Wesentliche dringt, auf die innere aus Reue stammende Herzensbeichte vor Gott, je freier ist er nun eben in Bezug auf die Bedingung der menschlichen Ordnung. „Könnte der Mensch zu sich selbst kommen und einen tiefen Unterfall in den Grund der Demuth vor Gott thun, so er keinen Beichtiger haben möchte,... so versänke in diesem Unterfall das Gebrechen vor Gott allzuhand wie der Schnee vor der Sonne“. Und wie die Beichte vor dem Beichtiger nicht absolutes Erforderniss ist (Todsünden ausgenommen), so ist nicht absolutes Erforderniss, dass die Beichte sich auf jedes Einzelne erstrecke. „Um die Anfälle von täglichen Gebrechen und Sünden, deren der Mensch in dieser Zeit nicht wohl ledig sein mag, darum habt nicht grosse Noth, wenn sie nicht alle gebeichtet werden, sondern beichtet sie mit einem demüthigen Ernste Gott“. Man solle auch den „Beichtigern“ nicht so viel ihre Zeit nehmen, sondern solche Dinge solle man im Allgemeinen berühren. „Von Nothdurft gehöret nichts zu beichten denn Todsünde, aber die täglichen Sünden fallen ab durch Reue und durch das Pater Noster, mit Knieen, mit dem Weihwasser und mit manchen Dingen“. „Lieben Kinder, ich rathe und mahne und bitte euch, dass ihr lernet Gott innerlich und lauterlich beichten alle eure Gebrechen,... und dass ihr euch nicht setzet auf viel auswendiges langes Beichten, viel zu sagen mit Unterschied von euern täglichen Gebrechen, denn daran ist wenig Nutzen. Von diesem vielen Sagen fallen die Gebrechen nicht ab,... und es ist ein Zeichen eines unfleissigen (Menschen und seines) inwendigen Beichtens; denn wo die innere Wahrheit ist, da erlö-

schen die Zufälle so gar von innen, dass man wenig mit Unterschied davon sagen kann.... Diess meine ich mit täglichen Sünden; vor Todsünden behüte uns Gott.... Dringe dich in Gott so geschwinde, dass dir deine Sünde zumal so entfalle, dass wenn du damit zur Beichte kommest, du sie nicht zu sagen wissest".

Wenn T. mahnte, nicht sofort zu einem Beichtiger zu laufen, die Beichte vorzugsweise auf die Hauptsünden zu beschränken, so that er diess nicht bloss gegen die äusserlichen, leichtfertigen, sich selbst betrügenden Menschen, sondern auch mit Rücksicht auf die ängstlichen. „Ach lieber Gott, hätte ich doch einen Beichtiger, mir ist diess und das eingefallen! Ich armer Mensch, wie bin ich nun mit unserm Herrn daran"! So lässt er diese ängstlichen Leute reden, die er mahnt, nur „guten Muth zu haben"; er wisse auch von „diesen bösen Einfällen"; aber „ich sage dir, ist dir etwas eingefallen, so lass es auch wieder ausfallen und setze dich hierin zufrieden und kehre dein Herz damit zu Gott. Entfallen dir dann deine Gebrechen, dass du sie nicht zu sagen weisst, wenn du zum Beichtiger kommest, so glaube, dass dir deine Sünde mehr vergeben sei, denn ob du sie dem Priester selbst gebeichtest hättest,... und ob man im Zweifel wäre, ob ein Ding Todsünde sei, das mache kurz".

Offenbar war unserm T. auch die (priesterliche) Beichte eine Art „Vermittlung" (das Wort als hinderndes Mittel gefasst) im Verhältnisse des Menschen zu Gott, die seiner ganzen religiösen Tendenz, die auf Unmittelbarkeit ging, widersprach. Aber auch dafür, dass die Absolution der Hauptsünden nicht möglich sei ohne die priesterliche Beichte, hat er keinen Grund angegeben. Es ist einfach die Kirche, der er sich fügt. In seinen Gedanken konnte die Beichte und das Institut der Beichtiger nur — Seelsorge, geistliche Leitung überhaupt sein; und dafür empfiehlt er im Gegensatze zu den „groben" kirchlichen Priestern, denen er zudem vorwirft, dass sie „fremde Glossen aus der h. Schrift nehmen, dass es zu erbarmen sei", einen Gottesfreund; finde man aber nicht „einen besondern Freund", so wäre ein gemeiner Beichtiger

gut, denn es redet der h. Geist durch sie oft von ihres Amtes wegen (s. o. S. 237).

Ueber das h. Abendmahl — „zu Gottes Leichnam gehen" — hat sich T. besonders in den Predigten am Fronleichnamsfest verbreitet, das durch eine Bulle Urbans IV. (1264) für die Kirche angeordnet, von Klemens V. im Jahr 1311 für immer in der Kirche festgestellt ward. T. nahm dieses junge Fest mit Freuden auf — als Mittel für Geistiges. „Es ist heute, beginnt er die erste Predigt auf dieses Fest, der hochgelobte hochzeitliche Tag, da man die Hochzeit (Fest) des h. würdigen Sakraments begehet, des zarten Fronleichnams unsers Herrn Jesu Christi; und wiewohl wir diess alle Jahre begehen; alle Tage gemeiniglich und dem grünen Donnerstage sonderlich, so hat doch die h. Kirche, unsere Mutter, diesen Tag sonderlich geordnet, dass wir gereizet und gemahnet würden zu einer neuen sonderlichen Ehrwürdigkeit, dem Fronleichnam mit neuer Andacht Ehre zu erbieten, wie man andere Hochzeiten begehet, und hiemit hat uns die Kirche genug gethan; und darum thun die Menschen auswendige Werke und Gezierde, Würdigkeit zu beweisen, die sie zu dem Sakrament in vielen Weisen haben. Man trägt es von einer Kirche zur andern, und die Menschen haben da Silber und Gold gegeben, die Glocken läutet man, der Gesang ist hoch und die Orgeln lauten wohl und dieser Ding' ist viel. Diess alles dient dem inwendigen Lob, das man Gott von innen thun soll; denn es ist nichts so klein, es dienet alles hierzu; aber die auswendigen Werke alle und die Weisen sind das mindeste Lob, das man Gott thun mag". Auch in der Einleitung zur dritten Predigt spricht er sich über diess besondere Fest aus. Am grünen Donnerstage, sagt er, könne man „dem Fronleichnam nicht genug thun, denn die österliche Hochzeit kommt ihm zu nahe, so dass wir von unserer Schwäche und seiner Grossheit ihm nicht genug thun können. Darum hat es die h. Kirche gebessert und hat wiederum gerufen, dass wir mit aller Kraft hereingerufen sind, das wunderbare Werk anzusehen".

Die Brodverwandlungslehre selbst finden wir bei T. nirgends ausgesprochen, — doch scheint er sie vorauszusetzen;

noch weniger finden wir bei ihm nach Art der Scholastiker Andeutungen und Ausführungen über die Art dieser Verwandlung. Denn das ganze Mysterium ist ihm ein „unwortliches“, und ein „lauterer, inwendiger“ Mensch „möchte hievon wohl wissen in empfindender, schmeckender und wesentlicher Weise“, es aber „zu Worte bringen“ oder „mit der Vernunft begreifen“, möchte er nicht. Aecht mystisch hält sich T. nur an die Wesensgegenwart Christi im Sakrament: „dass sich unser Herr in einem demüthigen groben Schein (Specie) des Weins und Brodes gegeben hat, dass wir ihn alle zu dem Munde eingeniessen sollen wie eine leibliche Speise“. Er verehrt darin einen Akt der höchsten Selbsterniedrigung Gottes; auch sofern Christus laut den Einsetzungsworten: das ist mein Leib, mein Blut, „von dem Allergrössten“, von seiner Gottheit schweige, von dem „Mindesten“, von dem Fleisch und dem Blut rede, „wiewohl die Gottheit und seine h. Seele so wahrlich da sind als das Fleisch und das Blut“. T. spricht sich auch, um den wesentlichen Genuss im Abendmahl auszudrücken, so aus: „hier ist der Speiser und die Speise Eins“; „Gott speist mit ihm selber“; diese Speise „lebet und ist selber das Wesen des Lebens“; in diesem Sakramente „gibt sich Gott wesentlich, persönlich, eigentlich und wahrlich“. In diesem Scheine von Brod und Wein aber gebe sich uns Christus, weil „ihm nicht genügte, dass er unser Bruder geworden war und unsere schnöde, kranke Natur sich annahm;... er wollte auch unsere Speise werden.... Was wunderbare unaussprechliche Liebe ist in ihm, dass er diese Weise fand! Diese Liebe sollte billig aller Menschen Herzen verwunden. Es ist kein körperliches Ding, das so nahe und so inwendig kommt, als essen und trinken. Und darum, dass er sich in das Allernächste und in das Inwendigste zu uns vereinigte, so fand er diese wunderbare Weise“, wiewohl er „eine höhere“ hätte geben können. Doch auch durch diese Weise der Niedrigkeit breche jeweilen die Hoheit hindurch, und T. weiss, wie das aus jener Zeit so oft berichtet wird, in denen „dieser Gipfelpunkt des Wunderbaren und der Selbstmittheilung Gottes an die Menschen das religiöse Gefühl und die Phantasie besonders beschäftigte“, hievon Beispiele. Wenigstens erzählt er,

wie eine Schwester (seines Ordens) mit ihren leiblichen Augen eine unbegreifliche Klarheit gesehen, die den Priester und den Altar umfangen, und ein grosses Wunder von Engeln und viele schöne innerliche Dinge (s. Visionen).

Als Wirkung des würdigen Genusses nennt er die Konzentration aller christlichen Segensmittheilungen. „Alle Verklärung, Gnade und Seligkeit, die unser Herr aller Welt gebracht hat in seiner Menschheit, lebendig, todt, leidend, erstehend und auffahrend, das bringt er alles einem jeglichen Menschen mit seinem h. Leichnam; und so kann man auch keine Gnade erdenken, deren ein Mensch begehren mag, die darin nicht begriffen noch beschlossen ist". Indem „du den wahren Gottessohn empfängst, empfängst du sein heiliges, abwaschendes, rein machendes Blut, seine h. Seele, seinen h. Geist, seine ewige Gottheit, seine zarte Menschheit, die h. Dreifaltigkeit, und alles was er ist und hat und vermag". Am kürzesten drückt sich T. aus und es ist zugleich das Höchste, was er zu sagen weiss vom Abendmahlssegen, wenn er diesen fasst als die (mystische) „Einigung" des Menschen (des Geniessenden) mit Gott (der Speise). Er bedient sich für diesen Vorgang nach seiner Weise der Analogie und Bilder, z. B. des Feuers und des Holzes (S. 133). Die gewöhnliche Analogie ist ihm aber diejenige von der leiblichen Speise, worauf er sich durch das Sakrament selbst hingewiesen sah. Das (mystische) Aneignen und Angeeignetwerden (im Sakrament) vergleicht er so mit dem Prozess des Essens, Verdauens und der Assimilation der leiblichen Speisen. Wie die leibliche Speise in uns „gewandelt wird", so „ist es mit unsers Herrn Leichnam". „Wer diese Speise würdig geniesset, dem gehet sie durch die Adern in den inwendigen Grund"; sie „verwandelt ihn in sich, so dass der Geist über alle seine Krankheit, Natürlichkeit und Ungleichheit gezogen, in eine göttliche Weise übergeführt, verklärt wird". Man sieht: wie T. einfach unbestimmt Brod und Wein im Sakrament mit Christus selbst identifizirt, oder mit Gott und Gottes Geist, so wird ihm auch diese Vereinigung ganz unvermittelt zu einer geistigen: auf Seiten Gottes, der uns aneignet, „isset", oder (nach einem Worte Bernhards, dessen sich T. bedient)

in den der Mensch „verwandelt" wird, sofern er „unsere Gebrechen straft in unserm Gewissen" u. s. w.; auf Seite des Menschen, sofern wir uns „ihm lassen", „aller Unserheit entwerden" u. s. w. Es ist diess offenbar derselbe Prozess, den wir oben haben kennen lernen als den mystischen Heilsprozess überhaupt, ohne dass T. nachweist, in welchem Verhältniss dieser zu jenem stünde, wie er sie denn öfters zusammenfallen lässt.

Wie er die Gnade im Sakrament des Abendmahls als die höchste preist, „denn alle Uebungen der Gnaden seien nur ein Weg und eine Bereitung zu Gott"; aber „die Gnade sei das Ende und der Lohn, und Gott selbst ohne Mittel", so sei, sagt er, hinwiederum „kein Ding sorglicher, denn es unwürdig und unbereitet nehmen". Die Bereitung zum Sakrament beschreibt er nun aber ganz wieder wie diejenige zur mystischen Einigung überhaupt: man müsse sich „Gott, Christo gleich" machen, alles „Mittel, das die Frucht hindert", abthun, „wie ein Kind zu seinem väterlichen Erbe gehen". Und gerade wenn man sich recht als Sünder fühle und sich gern kehrte von der Kreatur, „desto lieber solle man dazu gehen, damit die Sünden abfallen". „So ich einen Menschen in des Zöllners Weise fände, ich wollte ihm mit gutem Gewissen allezeit über den andern Tag unsers Herrn Fronleichnam geben, gerne. Ich will das mit der h. Schrift bewähren. Da wir in der h. Taufe Gott verbunden wurden, gewannen wir alle Rechte zu dem h. Sakrament, und das Recht können uns alle Kreaturen nicht nehmen, wir nähmen es uns denn selber".

Eben diese Bereitung und das Bedürfniss, das innere Verlangen entscheide, sagt T., d a r ü b e r, w i e o f t man zugehen solle. „Wo der Mensch in sich findet, dass sein Herz noch in ihm leer, üppig und eitel bleibt, und sein auswendiges Leben leicht bleibt, lose in Lachen und Klaffen, in Kleidern, in Aefferei und Kurzweil, und mit Wissen und Willen dabei bleibet, und er damit zu dem h. Sakrament geht, das ist ein sorgliches Ding. Es wäre diesen Menschen zu tausendmal besser, dass sie es n i c h t empfingen.... Seid dessen sicher, wem seine Sünden nicht leid sind, und wer sich nicht hüten will vor Todsünden und sein Leben bessern, der wird in der Wahrheit

an dem Leichnam unsers Herrn J. Christi schuldig". Andere dagegen mögen „zugehen an hochzeitlichen (Fest-) Tagen"; etliche „zu Ostern", und „das ist wohl wenig, dass sich dann dieselben eine ganze Fasten dazu bereiten"; wieder andere „alle 4 Wochen"; etliche „alle Wochen". Aber diese nur nicht „aus blosser Gewohnheit", weil sie „andere Menschen das auch thun sehen". „Ihr sollet wissen, ob ich einen fände, der ein gräulicher Mensch in der Welt gewesen wäre und hätte einen wahren ganzen Kehr von den Sünden zu Gott gethan, ich wollte ihm lieber ein halbes Jahr alle Tage unsern Herrn geben, denn den lauen Menschen; denn ich meinte, ich wollte damit in diesem die ganze Welt erlöschen". Etliche endlich „laufen zu dem Sakrament mit grosser Begierde und der Hunger ist so gross, dass ihn Gott mit allem dem, das er je schuf, nicht sättigen mag, denn allein mit ihm selber; dess gewinnen sie in der Zeit nimmer genug, sie begehren allwegen mehr". Denn „nichts bereitet die Materie so sehr und so wohl, dass sie zu Feuer wird, als dass sie nahe dem Feuer zugefügt wird", besonders „die, so seiner empfänglich ist". Diese Menschen dürften des Herrn Leichnam nehmen „so oft sie wollten", ja „alle Tage"; doch „mehr nicht als Einmal des Tags". Denn ihnen „ist es alle Tage von dem obersten Priester der ewigen Wahrheit erlaubt"; wie oft sie aber in der Wirklichkeit zugehen sollen, das „befinden sie selbst an ihrem innern Leben am besten". Und diese „rechten Ehekinder, deren Erbe das Sakrament ist, die bedürfen es durch Niemands willen zu lassen", wer „erkennt, dass ihn Gott speiset mit ihm selber, der esse und trinke und lasse einen jeglichen murmeln, so viel er wolle". Es scheint nach diesem, dass in den Klöstern die, so dieses tägliche Abendmahl nahmen, Anstoss erregten; auch bei den Priestern, die dasselbe zu spenden hatten. „Wo nehmen wir den Priester, lässt er jene ausrufen, der uns das h. Sakrament täglich gebe". T. eifert gegen diese Priester. Wer solcher Seele versage, die Speise zu geben, der nehme ihr „ihr väterlich Erbe, das ihr Christus hat gelassen nach seinem Tode, dass sie davon soll leben und ihre Nothdurft büssen". Sie sollen wohl „Sorge haben, mahnt er die Priester, um eine solche hungrige Seele",

und sollten ihr Gottes Leichnam geben, „um dass sie nicht vor Hunger sterbe". Uebrigens beruhigt er auch diese Seelen, und der Trost, den er ihnen gibt, ist zugleich wieder karakteristisch für seine innerliche Frömmigkeit. „Liebes Kind, daran siehe nicht, ob dir Gottes Leichnam von dem Priester versagt würde;... will ihn dir der Keller (Ausspender) nicht geben, so siehe, dass du in rechter Gelassenheit und ganzem Frieden bleibest und falle auf dein Nichts.... Kehre dich zu deinem Vater und warte da deines Erbes.... Zweifle nicht, der Friede wird dir geistlich und vielleicht fruchtbarer, denn als er dir in dem Sakrament geworden wäre. Da sollst du ihn in dem h. Geist essen". Dieses rein mystische innerliche Geniessen, diess geistliche Empfangen ist nach T. aber freilich nur die Sache des Mystikers, wenn die äussere sakramentliche Gabe ihm nicht wird; aber diese innere Feier könne er nicht oft genug begehen, zu „hundertmalen des Tages" wenn möglich, zu dem Mindesten einmal, „er höre Messe oder nicht, er liege siech oder wo er sei". Von dieser rein geistlichen Feier spricht übrigens T. auch sonst noch. „Es ist zu Köln, sagt er in einer Predigt, eine gute Gewohnheit, dass man gerne das h. Sakrament empfängt, aber es wird gar ungleich genommen". Die Einen nehmen es „sakramentlich und nicht geistlich noch seliglich"; das sind „die, die es in Todsünden nehmen, die nehmen es wie Judas". Die Andern nehmen es „sakramentlich und auch geistlich", aber „empfangen doch wenig Frucht", weil sie es „mit vielen täglichen Sünden" unandächtig empfangen. Die Dritten (sie sind nicht näher karakterisirt) „empfangen es mit grosser Frucht". Die Vierten endlich nehmen das Sakrament geistlich ohne Sakrament, das seien „gute, lautere, reine Herzen, die dieses Sakrament begehren und vielleicht mehr denn die es sakramentlich empfangen". In dieser geistigen, nicht sakramentlichen Feier können, sagt er, Frauen und (Laien) Mannspersonen Priester sein und „das minnigliche Opfer opfern" und „in das Allerheiligste" eingehen, d. h. „sich auftragen in das väterliche Herz".

Auch über das tägliche Messopfer spricht sich T. aus, doch unklar. Er scheint es aus subjektiven Gründen der menschli-

chen Schwachheit zu rechtfertigen. „Warum, wirft er sich ein, in dem h. Sakrament den Tod unsers Herrn neu begehen, da unser Herr am h. Charfreitag ganz genug für alle diese Welt that“? Und „wären ja 1000 Welten sündlich gewesen, er hätte für sie alle genug gethan“. Der „Herr“, meint er, habe „diese minnigliche Weise gefunden, weil wir von menschlicher Krankheit alle Tage nothdürftig sind, dass dies würdige Opfer alle Tage neu geopfert werde“. — Die erlösende Wirkung dieser Messen dehnt er mit seiner Zeit auch auf die Seelen im Fegfeuer (Seelmessen) aus. „Es sind manche tausend Seelen, die in dem wallenden Ofen bis in den jüngsten Tag liegen sollten, wäre die h. Uebung der Messe nicht, die mit dem h. Amte erlöset werden, und sonderlich von den lautern hohen Priestern, deren Uebung grosses Wunder wirkt in dem Fegfeuer und hier in dieser Zeit“. Er führt hier, wieder ein ächtes Kind seiner Zeit, als Zeugniss an, wie man „geschrieben“ finde, dass ein Geist einem Gottesfreunde erschienen sei in einer lichten Flamme, und bekannt, er leide darum solche Pein, weil er in dem Empfang der Sakramente unsers Herrn Jesu Christi „säumig“ gewesen sei; er, der Gottesfreund, möchte es nun für ihn empfangen. Der habe es gethan, und „zuhand des nächsten Tages kam der Geist, glänzte heller denn die Sonne, und war seiner Pein ledig“. — T. will sogar, dass „der Mensch in inniger Begehrung sich hintragen solle in alle Messen, soweit die Welt sei, und soll „alles darein ziehen, die in seiner Meinung sind, lebendig oder todt“. So werde er „nicht allein der Messe theilhaftig, die er höre, sondern aller Messen, die in aller Welt gelesen werden“. Im gleichen Zusammenhange sagt er dann aber, ein inwendiger Mensch sollte eine Messe des Tages „inwendig hören, dass er sich zu sich selber kehrte“; denn „je innerlicher er sich zu Gott kehrt, desto fruchtbarer er alle Messen hört“. Und ebenso sagt er, dass durch diess innerliche Opfer der Andacht, durch diess „priesterlich Amt“ Alle, „die in der Gnade Gottes sind und die noch darein kommen sollen, und die armen Seelen, die in dem Fegfeuer harren, getröstet und aufgerichtet werden“. — Ueber die andern Sakramente hat er sich nicht ausgesprochen. Er zählt sie nur einmal auf:

„zuerst den h. Glauben und die h. Taufe, und den h. Christum, und das h. Sakrament der Pönitenz: Reue, Beichte und Busse, und unseres Herrn Fronleichnam, und an dem letzten das h. Oel“. So unbestimmt ist noch seine Fassung der Sakramente, in die er den Glauben aufnimmt, in der er aber die Ordination und Ehe weglässt, obwohl die bestimmte Siebenzahl durch die Schule seit Peter dem Lombarden eingeführt und in der Theologie des Bonaventura und Thomas vollkommen ausgebildet ward. — Ebenso vag ist auch seine Begriffsbestimmung der Sakramente. Er nennt sie nur „starke Steuern und Hülfen, wieder in den Ursprung zu kommen“.

Tauler und die Lehre von den letzten Dingen.

In eschatologischen Lehrpunkten geht T. ganz in den oft „groben“ Ansichten seiner Zeit, doch nicht, ohne dass nicht auch einige Tauler'sche Lichtfunken sie durchleuchteten. — Das Fegfeuer ist ihm ein Unbestrittenes; denn was vor Gott, „der den mindesten Gedanken nicht ungeurtheilet lässt“, treten soll, das muss Gott ähnlich sein. Was nun demgemäss nicht ist, „ein jegliches Bildlein, mit Willen besessen“, muss „mit unleidlichem Fegfeuer abgelegt werden“. „Es ist kein Flecklein so klein, noch kein Bildlein, damit du Gott ein Hinderniss in dir gewesen bist seines edeln Werks, das du anders mit freiem Willen in dich gezogen hast,... du musst Pein in dem Fegfeuer darob leiden“. Für jene mittleren, „laulichen“ Menschen findet er daher besonders das Fegfeuer geordnet, für die noch nicht „geläuterten“, auf dass und bis dass sie „ganz und gar geläutert werden“; für diejenigen, „die da mit auswendiger, gutscheinender, sinnlicher, blinder Weise bleiben“, denen zwar Gott „aus seinem Erbarmen verleihet, dass sie an ihrem Ende behalten werden“, die aber doch „unmässiges Feuer leiden, gesotten und gebraten werden müssen, so lange als er es geordnet hat.“ T. meint überhaupt für die täglichen Sünden, die hienieden nicht vollkommen gebüsst sind. Er gibt eine

Art Taxe. „Etliche (dieser Sünden) sind so gross, dass man vielleicht zehn Jahre oder mehr in dem Fegfeuer darum brennen muss, so man sie ungebüsset darein bringet". So quantitativ verfährt er, während er doch anderseits ganz qualitativ nach der Energie der Religiosität alle Schuld und Sünde für auf einmal getilgt erklärt (s. S. 147).

Auch eine Erlösung aus dem Fegfeuer durch das Gebet nimmt er an; ja das rechte Gebet des Mystikers soll „mit seiner Andacht darein ziehen alle Menschen, die armen Sünder, die Guten und die Gefangnen des Fegfeuers". Dagegen spricht er sich an einem andern Orte im paränetischen Interesse fast entgegengesetzt aus. „Ich sage euch, worin ihr euch selbst in dieser Zeit versäumet, das ist dann ewiglich versäumet, denn nach dieser Zeit geht euch weder zu noch ab, ausser was ihr verdienet habt, es sei gut oder bös. Und ob unsere Frau mit allen Heiligen Gott mit blutigen Thränen für den Menschen dann bäte, das hälfe nichts.... Wessen die Ueberschrift des Pfennings ist, dem gibt man den Pfenning ohne allen Widerspruch.... Was am allermeisten mit Begierde und Lust dein Gegenwurf ist, es sei von aussen oder von innen, dessen Pfenning bist du mit deiner Ueberschrift und demselben wirst du gegeben ohne alle Widerrede".

Die Hölle malt T. in diesem gleichen paränetischen Interesse oft recht grell. „Kinder, sagt er, sehet euch vor. Es ist nicht die Rede von kleinen Dingen. Solltet ihr in einer heissen Stube Tag und Nacht sein, es würde euch zu schwer dünken, geschweige mitten in der Gluth manches Jahr oder vielleicht ewiglich". Dagegen hebt er die Gottverlassenheit wiederum als die eigentliche Hölle und Pein hervor. „Wisset, dass diess die grösste Pein ist in der Hölle, die die Seelen haben, dass sie sich selber gefernt oder geschieden von Gott erkennen und von allen seinen Auserwählten, und erkennen und wissen, dass es also ewiglich währen soll, dass sie Gott ewiglich nimmer beschauen sollen", denn „auch in der Hölle erlöschet dieselbe selige Reizung (das Reizen und Ziehen) zu Gott nimmer, und das ist die grösste, bitterste Pein in der Seele, dass ihr das ewiglich entzogen ist, ihr eigener Ausfluss, aus dem sie wahrlich und lauter geflossen ist, dass

sie dessen ewig mangeln muss". Es sei „kein Leiden dem gleich, Gottes zu entbehren und zu mangeln, was fern über alle Dinge ist".

Vom Teufel selbst spricht T. oftmals, doch meist in rhetorischer Weise, besonders von seinem Einfluss auf die Menschen, seinem „Einraunen in Liebe der Welt", und „in „grossen sorglichen Anfechtungen". „Er schleicht an allen Enden zu und jagt den Menschen mit seiner Bekorung, nun mit Hoffarth, nun mit Geiz, nun mit Unkeuschheit, jetzt so, dann so, und in mancherlei Untugend, damit er den Menschen anficht und dazu mit Misstrost und ungeordneter Traurigkeit".

Tauler als Prediger.

Gepredigt hat T. nicht bloss in seiner Klosterkirche, sondern auch häufig in Nonnenklöstern und Beguinenhäusern, wo aber auch Laien anwesend waren. Er muss viel gepredigt haben, oder auch unmittelbar nach einander, denn oft heisst es: „nün sprach ich gestern ein Wort in dem Sermon", was einigemal zur (vorhandenen) vorhergehenden Predigt passt; öfter aber nicht. — Seine Zuhörer redet er meist mit: „liebe Kinder", „liebe Schwestern" (Nonnen) an. Seine Predigten sind nicht, was man heutzutage moralische oder dogmatische nennt; ihr Inhalt ist eben — seine Mystik. Man ist erstaunt, wenn man sie liest, wie viel T. seinen Zuhörern zuweilen geboten hat gegen heutzutage; hierin überboten ihn noch andere Mystiker, z. B. Ekard, Gerhard von Sterngasse, die freilich auch bemerken, dass man klage, sie seien so schwer verständlich. Auch T. muss diese Erfahrung gemacht haben. Er wolle, sagt er einmal, etwas vorbringen, was nicht ein jeglicher Mensch verstehe und doch spreche er immer „gutes Deutsch", aber „die Menschen verstehen diesen Sinn allein, denen diess Etwas vorgespielt und eingeleuchtet hat und anders Niemand". — Offenbar setzen diese Predigten Empfänglichkeit und Bekanntschaft der Zuhörer mit der

Mystik voraus. Er variirt jedoch je nach Bedürfniss und nach der Zuhörerschaft: bald ist er mehr praktisch, bald mehr spezifisch-mystisch, besonders in Festpredigten oder über Texte, welche nach damaliger Auslegungsweise besonders hiezu einluden. Bald kehrt er je nach den Gegensätzen, die er bekämpft, mehr diese oder jene Seite hervor: jetzt eifert er gegen falschen Quietismus, jetzt gegen Werkheiligkeit oder gegen eitle Spekulationssucht, gegen bloss dialektisches Spiel, z. B. in der Trinitätsfrage. „Achtet, ruft er, dass Gott in euch geboren werde nicht in vernünftiger Weise, sondern in wesentlicher Weise". — Seine Predigten schliessen sich, wie es damals Sitte war, an die lateinische Lektion der Perikope des Tages an, welche er im Eingange seinen Zuhörern deutsch wiederholt. Der Form nach sind sie Homilien, doch fehlt es auch nicht an solchen, die mehr synthetischer Art — Thema und Theile — in einheitlicher Form einen Gedanken durchzuführen versuchen, z. B. die Predigt am Samstag vor der Palmwoche; auf den nächsten Sonntag nach Weihnachten u. s. w. Er scheint zuweilen sich an ein Homiliarium anzulehnen. „Nun nehmen wir für uns des Lehrers Beda Auslegung in der Homilie.... Das sage nicht ich, das sagt der h. Gregor". Diess und Aehnliches lesen wir öfters. — Von eigentlicher Textauslegung ist, wie schon gesagt, bei ihm keine Rede; zumal wenn er geschichtliche Stoffe behandelt. Seine Behandlung ist eine mystische und allegorische mit moralischen Nutzanwendungen. Sein Styl ist kurz, aber er strebt nach Anschaulichkeit. Er bedient sich gerne der Analogieen aus der Natur, Bilder, Gleichnisse, Vorfälle aus dem täglichen Leben, z. B. von der Jagd: Jäger, Hunde, Wild; oder aus dem Kriegerstand, der Schifffahrt; auch Sprichwörter mischt er zuweilen ein; wohl auch zur Beglaubigung dessen, was er sagt, Legenden, z. B. von Kaiser Heraklius, oder Ordens-Erzählungen, z. B. von einem gewissen Wigmann. Sie sind theilweise recht abergläubisch; aber kritisches Urtheil ist eben nicht die starke Seite dieser Mystiker gewesen. — In seiner naiven Weise unterbricht er sich öfters; „nun möchtet ihr sprechen"; „nun fällt hier eine Frage ein"; oder er lässt seine Zuhörer ihm Einwendungen, Entschuldigungen machen: „nun lieber Herr" u. s. w., deren

Widerlegung er dann mit den Worten einleitet: „Nun verstehet die Berichtung"; „nun merke diesen Unterschied". Oefters weist er auch Untersuchungen, die ihm nicht zur Sache zu gehören oder nicht am Platze zu sein scheinen, mit den Worten ab: „das lassen wir nun liegen". Auch, wenn er die eigentlichen mystischen Höhen berührt, die nur Wenigen zugänglich seien, sagt er zuweilen: „Euch, lieben Kinder (die ihr mit h. Bildern, Weisen und Werken umgehet), die meine ich hier nicht, zu denselben spreche ich hier nicht; die nehmen sich dieser Rede nicht an". —

Wir wollen nun einige Predigten von ihm auszugsweise mittheilen, zunächst solche, welche sich auf Feste beziehen, in denen er die „evangelischen Grundthatsachen" nur voraussetzt, sie dann aber als Symbole für das innere Leben deutet; z. B. ganz besonders in den Weihnachtspredigten; denn „dass diese Geburt geschehen ist, und doch in mir nicht geschieht, was hilft mich das? Aber dass sie in mir geschehe, daran liegt Alles".

Am Weihnachtsfest predigt T. über den Text: ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben (Jes. 9, 6). „Heute begehet man dreierlei Geburten in der h. Christenheit. Die erste und oberste Geburt ist, so der himmlische Vater gebieret seinen eingebornen Sohn in göttlicher Wesentlichkeit und persönlichem Unterschied; die andere Geburt, die man heute begehet, ist das mütterliche Gebähren, das geschah in jungfräulicher Keuschheit und in rechter Lauterkeit. Die dritte Geburt ist, dass Gott alle Tage und alle Stunden wird wahrlich geistlich geboren in einer guten Seele mit Gnade und mit Liebe". Diess Letzte ist nun das Thema der Predigt. Wie wir aber „dazu kommen" sollen, das zeigt er „an der Eigenschaft der ersten väterlichen", und „der mittelsten", „mütterlichen" Geburt.

In diesem Geiste wird die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande behandelt, z. B. über: „Wir haben seinen Stern gesehen" (die andere Predigt auf den h. Dreikönig-Abend). „Die Seele weiss wohl, dass Gott ist, ja auch von natürlichem Lichte. Aber was er sei, das ist ihr allzumal unbekannt und verborgen. Nun steht auf ein lieblich Begehrung und sucht

und fragt fleissiglich, und wüsste gerne von ihrem Gott, der ihr also verdeckt und verborgen ist. In diesem fleissigen Suchen geht ihr auf ein Stern, das ist, ein Schein und ein Glanz göttlicher Gnaden, ein göttliches Licht, und dieses Licht spricht: er ist jetzund geboren"; denn wie „der Stern, der diesen dreien Königen diese Geburt weist, nicht ein natürlicher war, wie ein anderer Stern, er stand auch nicht natürlich wie die andern am Himmel,... so kann uns auch „kein natürliches Licht auf die Geburt weisen, wo sie ist.... Etliche Menschen wollen mit ihrem natürlichen Licht hiernach tasten, nach dieser Geburt, und alle die müssen bleiben, sie müssen verderben, da wird nichts aus.... Nur dasselbe Licht, das diese Geburt gezeiget (offenbaret) hat, das muss auch diese Geburt beweisen und zu erkennen geben, was sie sei, wann und wo sie geschehen sei". So nun „die Vernunft sich selbst entwird, sich selber verleugnet und sich in den lautern blossen Geist verwandelt, da leuchtet dieser Stern allein".

Besonders reich-allegorisirend ist die erste Predigt an der h. drei Könige Abend über Matth. 2, 20, wo die Text-Geschichte zu einem Bilde des mystischen Lebens wird in seinen Anfängen und Gefahren, dann in seiner Entwicklung und Bedrohung von Aussen. „Herodes, der das Kind verjagte und es tödten wollte, das ist ohne Zweifel die Welt, die das Kind in dem Menschen tödtet, die man von Noth fliehen muss und soll, wenn man anders das Kind lebendig behalten will.... Das Kind ist die Seele eines jeglichen Menschen.... Wenn nun der Mensch auswendig die Welt geflohen hat, es sei in Klausen oder in Klöstern, so stehet dann Archelaus auf und herrschet in dem Menschen, das ist, die ganze Welt stehet dann in dir inwendig auf.... Denn ich sage dir, dass du viel starker, grimmiger Feinde hast, die allezeit wider dich sind und wider dich fechten.... Der erste Feind ist die Welt, die ficht dich an mit geistlicher Hoffarth;... der andere ist dein eigenes Fleisch, das ficht den Menschen an mit leiblicher und geistlicher Unkeuschheit;... der dritte Feind ist die Argherzigkeit, so der böse Geist mit bittern, bösen Gedanken dich anficht". T. meint Gedanken des Zorns, der Rache wegen erlittener Beleidigungen. „Diesem allem musst

du dich gütlich und demüthig williglich zu leiden geben, um Gottes willen, man thue dir recht oder unrecht. Hierin lasse dich Gott und die Wahrheit entschuldigen und lasse dich selbst unentschuldigt, so wird der Friede Gottes wahrlich inwendig und auswendig in dir geboren, in Leid und Liebe. Nimmst du diess nicht mit Fleiss in dich, so ist dieser Archelaus gegenwärtig, der dir dein Kind in der Wahrheit tödtet, das sind die edlen Gnaden Gottes in der Seele. Darum fragte dieser demüthige Joseph fleissig mit Ernst, ob Niemand mehr wäre, der das Kind Jesu tödten wollte. Auf gleiche Weise, wenn diese zuvorgenannten Untugenden alle in dem Menschen überwunden sind, so wisse fürwahr, dass dennoch tausend Stricke sind, die der Mensch durch und durch brechen muss, die da Niemand erkennet denn der Mensch allein, der wahrlich zu sich selbst und in sich gekehrt ist. Denn Joseph bedeutet so viel als ein fleissiges Feststehen in einem göttlichen seligen Leben.... Dieser Joseph ward von dem Engel Gottes in das Land Israel geladen. Israel ist so viel als ein Land des Schauens. Hierin verderben viele Menschen, dass sie sich aus diesen mannigfaltigen Stricken der Anfechtung ausbrechen wollen, ehe die Barmherzigkeit Gottes sie durch seine Gnade herauslässt und ehe sie von dem Engel Gottes ausgeführet und gemahnet werden.... Joseph ward gemahnet im Schlaf. Also soll der andächtige Mensch sich willig unter das Leid legen und dasselbe in einer entschlafenen Weise leiden — um Gott". T. führt diese Allegorie bis zu Ende. Wie Jesus nicht sofort in Juda und Jerusalem geblieben, auch nicht als 12jähriger Knabe, sondern „erst als er ein vollkommener Mann geworden, kam er täglich gen Jerusalem und lehrte die Juden und sagte ihnen den Weg der Wahrheit", so soll, so lange der geistige Mensch „noch jung" ist, er „noch nicht fröhlich ausfahren in das Land der Beschauung"; er mag wohl „seinen Ablass darin holen", so er will, aber er soll „wieder fliehen". Wenn er aber „vollkommen geworden ist, so soll er dann in das Land Juda kommen, denn Juda ist so viel als eine Erkennung Gottes und gen Jerusalem in den wahren Frieden".

Wie die Eltern Jesu den 12jährigen Knaben, der im

Tempel war, unter den Freunden und Bekannten suchten und nicht fanden — Predigt am Sonntag zwischen der Oktave der h. drei Könige — gibt T'n. Veranlassung zu predigen: „wie du sie alle lassen musst, Sinnlichkeit und Bildung, und alles das, worin du dich selber findest oder meinest, darnach magst du finden diese Geburt und anders nicht. Er wird nicht gefunden unter den Freunden noch bei den Verwandten noch bei den Bekannten, sondern eher verliert man ihn da".

Die Passions-Predigten haben nicht den Tod Christi, sondern das mystische „Absterben" zum Gegenstand. Gleich diejenige am Freitag in der Palmwoche über den Text: Es ist euch nütz, dass ein Mensch sterbe für das Volk u. s. w. Joh. 11, 50 ff. „Es muss ja ein jeglicher Mensch sterben, soll ihm recht geschehen. Wie wollen wir nun hier diesen Menschen nennen oder heissen? Er ist und heisst eigener Wille oder Eigenschaft.... Und geschieht es nicht, dass dieser Mensch also in seinem eigenen Wohlgefallen stirbt, so kommen die Römer und besetzen seine Stätte. Was bedeutet Rom anders denn das Höchste von dieser Welt? Also ist die inwendige Hoffarth die höchste unter allen Untugenden, die da die Stätte besitzet, welche allein der ewige Gott mit seinen Gnaden besitzen soll; und dazu schlägt sie das Volk todt, das sind die obersten Kräfte und auch die niedersten, das ist das Hausgesinde der Seele". T. zitirt als Beispiel Salomon und Simson. „Sie blieben auf den Gaben mit Lust ihrer selbst und waren darin Gott undankbar seiner Gnaden.... Nun wie sind sie in das Urtheil Gottes zuletzt gefallen! Also dass die h. Kirche von ihnen zweifelt, ob sie behalten sind oder nicht; das lassen wir Gottes Güte".

Die Himmelfahrts-Predigten handeln von der mystischen Auffahrt, „da Christus in uns geistlich auffährt", bedingt durch die thatsächliche Auffahrt Christi. „Mit dieser wunderbaren Himmelfahrt will Jesus Christus uns recht nach sich ziehen,... dass all' unser Wandel in dem Himmel sei und nirgend anders ausser Gott. Es kann nicht anders sein, die Glieder sollen ihrem Haupte nachfolgen, das heute in den Himmel aufgefahren.... Was kann uns dessen hindern? denn er selbst hat gesprochen: ich gehe zu meinem Vater und zu

eurem Vater. Sein Grund, sein Ende, seine Seligkeit und unsre Seligkeit ist recht *eine* Seligkeit, denn wir sind aus demselben Grunde herausgeflossen mit allem dem, was wir sind, und darum gehören wir wieder in dasselbe Ende und in denselben Grund, so wir anders uns selbst dazu schicken wollen".

Aehnlich wendet T. auch die *andern geschichtlichen* Stoffe stets auf das Werden und die Geschichte des innern Lebens an. Das kananäische Weib z.B. (Matth. 15, 21) ist ihm ein Bild, wie „Gott Etliche jaget durch den Streit des inneren und äusseren Menschen" und wie in diesem Gejägde der Mensch sich verhalten soll. „Er soll thun, wie das liebe Fräulein that".... „Er soll zu Jesu Christo gehen und rufen mit lauter Stimme, das ist mit einer starken Begehrung: Herr, erbarme dich über mich! In diesem Gejägde wird wahr geboren ein unmässiger Ruf und Freude der Inwendigkeit, und dieses Geistes Ruf gehet über tausend und tausend Meilen, mit einem durstigen Suchen, das da ist über alle Maass, mit einem grundlosen Seufzen, das ist dann fern über alle Natur.... Ach, wie könnte es sein, dass sich der Born der vollkommenen Barmherzigkeit zuschlösse!... Da diess liebe Fräulein nachrief, war derselbe barmherzige Brunn zugeschlossen in dem Ausfluss gegen diess Fräulein.... Er versagte ihr nicht allein das Brod, sondern er versagte ihr auch menschliches natürliches Wesen, und hiess dieses Fräulein einen Hund! Was that aber das Fräulein? Es leidet gütiglich und sanftmüthiglich und liess sich durch Gott den Herrn jagen nach seinem liebsten Willen, und jagte sich da viel tiefer, denn er sie gejagt hatte, und ging damit gejagt in den Grund und sprach demüthiglich: Mein lieber Herr, nicht ein Hund, sondern viel minder, nur ein kleines Hündlein. Bei diesem Versinken und Vernichten ihrer selbst blieb sie in einem wahren, festen Vertrauen zu unserm Herrn Jesu Christo und fing an und sprach: O Herr, nun geschieht es oft, dass die kleinen Hündlein gespeiset und gesättiget werden von den Brosamen, die von dem Tisch ihrer Herren fallen.... Selig und heilig wären die Menschen, die also einen wahren Einschlag thun könnten in den Grund der Wahrheit,... dass weder Gott noch alle Kreatur

sie so tief versenken noch vernichten noch unterdrücken könnte, dass der Mensch sich selber noch viel tiefer versenkte und fest bliebe in einer ganzen Hoffnung und Zuversicht zu der milden Güte Gottes, mit dem Verharren ohne alles Ablassen, und dass der Mensch in diesem Gedränge und Leiden seine Begierde und seinen Ernst je mehr und mehr zu Gott wachsen lasse, wie diess Fräulein that.... Darum ward (zuletzt) diesem Fräulein alles gegeben, was es von unserm Herrn suchte und begehrte. Liebe Kinder, diess wäre der wahre, göttliche Weg zu der ewigen Wahrheit. Welcher Mensch sich also gütiglich und sanftmüthiglich lassen und halten könnte in allem seinem Leiden und Gedränge, von in- und auswendig, bis in den Tod ohne alles Widersprechen — dieser Weg leitet recht den Menschen in Gott den Herrn ohne alles Mittel in der Wahrheit".

Ueberhaupt gehören die Predigten, welche „die Bekorungen" und die Wege und Züge Gottes an den Seinen zum Gegenstande haben, mit zu den reichsten. So diejenige am Montag vor dem Palmtage über den Text Joh. 7, 37: „Wer dürstet, der komme zu mir". Der Durst, den hier Jesus gemeint habe, sei zunächst „ein innerliches Begehren nach Gott... und weiss etwa der Mensch nicht, was ihm gebricht, denn dass er findet einen Jammer in ihm und ein Verdriessen an allen Kreaturen.... Wenn sich nun der anhebende Mensch erst abgekehrt hat von der Welt und von seinen groben Gebrechen, so wird er erst stark gejagt durch die sieben Hauptsünden, die jagen ihm nach mit schwinden Anfechtungen, vielleicht mehr denn da er in der Welt war.... Nun geschieht unterweilen, dass die Hunde den Hirsch ereilen und fallen ihm an den Bauch; und so der Hirsch siehet, dass er nicht ledig mag werden, so schleifet er den Hund nach ihm bis an einen Baum und schlägt ihn dann hart wider den Baum und bricht ihm damit sein Haupt.... Also soll der andächtige Mensch auch thun. Wenn er der Hunde seiner Anfechtung nicht mag ledig werden, so soll er laufen mit grosser Eil an den Baum des Kreuzes und des Leidens unsers Herrn; da allein schlägt er den Hunden seiner Bekorung das Haupt entzwei, das ist, er überwindet da alle seine Anfech-

tung und wird ihrer ganz ledig und los. Wenn nun der Hirsch sich der grossen Hunde erwehret, so kommen die kleinen Hündlein, ... das sind die Gespielen oder die Gesellschaft oder die Kleinode oder die Kurzweil der Menschen, die reizen ihn hie und dort und verzerren ihm seine Inwendigkeit.... Und ist dem Menschen oft diese kleine Bekorung viel schädlicher denn die grossen Anfechtungen; denn vor diesen hütet sich der Mensch mit Fleiss und hält sie für unrecht; aber dieser kleinen Gebrechen will er nicht achten... Wie nun der Hirsch von einem jeglichen Gejage erhitziget wird, und sein Durst je mehr und mehr dadurch zunimmt, also soll der Mensch von einer jeglichen Bekorung mehr erhitziget werden nach göttlicher Liebe zu unserm Herrn und in wahren Durst (nach Gott) gereizt oder gedrungen werden von jeglicher Anfechtung und je mehr und mehr in Gott laufen". In dieser Art beschreibt T. auch die Erquickungen, die jubilirende Freude (S. 207). „So nun aber der Herr siehet, dass die Menschen dieses Dinges (Jubilirens) zu viel machen, so thut er wie ein ehrsamer Hauswirth und gibt ihnen Wasser zu trinken, dass sie dadurch wieder nüchtern werden"; er entziehe ihnen ihr süsses Empfinden und führe sie in immer höherem Style zur reinen geistigen Union mit ihm.

Tauler's Kantilenen.

In der Kölner Ausgabe (1543) von Peter von Nymwegen, „der nach mehreren alten Handschriften, hauptsächlich nach einer, die er im Jahr 1542 im Kloster S. Gertrud in Köln gefunden, nicht bloss die früher bekannten und in allen vorherigen Drucken befindlichen Tauler'schen Predigten, sondern auch 25 neue herausgegeben, von denen jedoch nur die wenigsten ächt sind", befinden sich „6 geistliche Kantilenen" Tauler's angehängt, ebenfalls aus alten Handschriften. Offenbar aber ist die Mehrzahl dieser Kantilenen (wie schon vielfach bemerkt worden ist) nicht von Tauler: sie tragen ganz den Eckard'schen Karakter in Form und Inhalt. Z. B.:

Ein in All und All in Ein
Bekennen ist ein reicher Fund;
Die diess in der Wahrheit sein,
Den' ist rechte Freude kund.

Schon in ihren Aufschriften verrathen diese Lieder ihren Inhalt, sind daher auch weniger Poesieen als abstrakte Mystik in Versen. Das eine, dessen Schlussvers wir so eben gaben, hat den Titel: „von einem blossen Entsinken in die Gottheit"; ein anderes: „von inwendiger Blossheit und Gelassenheit unser selbst und aller Dinge"; ein drittes: „noch von einem ledigen Entsinken in der Gottheit".

Dagegen trägt eine dieser Kantilenen ganz und gar den Tauler'schen Karakter; man könnte fast jede Strophe mit anerkannt ächt Tauler'schen Ausdrücken belegen; sie ist auch offenbar diejenige, welche den meisten poetischen Werth hat. Sie hat den Titel:

**„Ein Kantilene der Seelen,
die von Lieben gewunt (verwundet) ist",**

und lautet:

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich.
Der find't ihn zu allen Stunden.

O edel Seele, halt dich frei,
Bezwinge dein' äusser' Sinne,
Und nimm dein selbst mit Fleisse wahr,
Was dir allermeist sei inne;
Das treib aus mit aller Macht,
Als lieb als dir dein Gott je ward,
Ob du ihn begehrst befinden.

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich,
Der find't ihn zu allen Stunden.

O edel Seele, wohn' in dir
Und halt dich frei mit Fleisse,
Denn Freiheit ist so theuer Schatz,
Sie macht den Geist so reiche.
So wer den Schatz soll befinden,
Der muss fremder Minnen Urlaub geben,
So mag er's wohl erlangen.

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich,
Der find't ihn zu allen Stunden.

Gott's Minne die ist so zart,
Sie lässt sich dem nicht finden,
Den fremde Minne besessen hat,
Der gewinnt ihr nimmer Kunde.
Gott will die Seel' allein han,
Der will er auch sich selber gan,
Dass sie ihn soll befinden.

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich,
Der find't ihn zu allen Stunden.

Eya, kehrt euch in den Spiegel klar,
Und seht, wie er euch meinet,
Da sollt ihr finden offenbar,
Wie ihr ihm seid vereinet.
Ach senkt euch in diesen Grund
Des Tages mehr denn tausend Stund,
So wird euch seiner kund.

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich,
Der find't ihn zu allen Stunden.

So wer den Spiegel oft ansieht,
Der find't da Herzenwonne,
Und wird auch mancher Sorgen quit,
Da gebiert sich wahre Minne.
Die wunniglich Dreifaltigkeit,
Die leuchtet in der Inwendigkeit.
Und senkt sich in zu Grunde.

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich,
Der find't ihn zu allen Stunden.

Der Grund, der da, ist namenlos,
Und ist auch bloss von Bilden,
Da wird der Geist auch formelos,
Ob (und?) in der Gottheit wilde.
Auch (durch?) der minnigliche Blick (=raptus),
Da wird der Geist so inn gestickt (geheftet),
Dass er sein selbst geht unter.

Gott der ist so wunniglich,
So wer ihn liebt, der ist freudenrich,
Der find't ihn zu allen Stunden.

Gewöhnlich wird noch ein Lied Taulern zugeschrieben, das zu den allerlieblichsten des Mittelalters gehört, aber in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr vorhanden ist. Es ist das Weihnachtslied: „Es kommt ein Schiff geladen". Allerdings trägt das Lied nicht den bestimmt Tauler'schen Karakter; doch — welcher Novalis des Mittelalters es auch gedichtet haben mag — es finde hier seine Stelle in der Version („etwas verständlicher gemacht") des Daniel Sudermann.

Es kommt ein Schiff geladen
Bis an sein'n höchsten Bord,
Es trägt Gott's Sohn voll'r Gnaden,
Des Vater's ewig's Wort.

Das Schiff geht still im Triebe,
Es trägt ein' theure Last,
Das Segel ist die Liebe,
Der heil'ge Geist der Mast.

Der Anker haft' auf Erden,
Und das Schiff ist am Land:
Gott's Wort thut uns Fleisch werden,
Der Sohn ist uns gesandt.

Zu Betlehem geboren
Im Stall ein Kindelein,
Gibt sich für uns verloren,
Gelobet muss es sein.

Und wer diess Kind mit Freuden
Küssen, umfangen will,
Der muss vor mit ihm leiden
Gross' Pein und Marter viel.

Danach mit ihm auch sterben
Und geistlich auferstehn,
Ewigs Leben zu erben,
Wie an ihm ist geschehn.

Tauler: die »Schrift«; die Väter, Eckard.

T. hatte sein bestimmtes mystisches System. Es galt ihm als reine, volle christliche Wahrheit. Man kann nun aber nicht sagen, dass er diess rein aus der Schrift geschöpft habe; doch hat er sich dafür stets auf die Schrift berufen; er glaubte in besten Treuen, die Schrift ganz und gar für sich zu haben, eben die lautere, ganze Schrift, ohne Glossen. Demgemäss gestaltete sich nun auch seine Schrifterklärung; denn so ganz fällt ihm seine Mystik und das Christenthum zusammen, dass der Schriftinhalt unter seinen Händen Mystik wird. Er anerkennt den historischen Christus, und wir sahen, wie dieser Christus nicht etwa nur eine Art Wiederspiegelung des mystischen Ideals ist, das er in seinem Herzen trug, sondern eine wirkliche, objektive, nothwendige Vermittelung für den Christen auf seinem Wege zu Gott. Er anerkennt auch die Thatsachen, Begebenheiten; aber sie werden ihm, wie wir gesehen haben, zugleich und vorzugsweise Unterlagen seiner eigenthümlich-mystischen Anschauungen, vermittelst der allegorischen Behandlung, die, wie sie im Mittelalter stehender Gebrauch war, auch ihn überall seinen mystischen Prozess in der Schrift wiederfinden lässt. Daher ist seine Erklärung gewissermassen eine freie, weil er die Schrift überall nur aus dem religiös-mystischen Inhalt ansieht; es ist in ihm eine Ahnung von Unterschied zwischen Bibel und Gotteswort; wo er z. B. von dem Sechstagewerk der Schöpfung redet, sagt er, das sei nur für die kindliche Anschauung jener uralten Zeit, Gottes Wirken sei nicht nach Menschen-Art. Anderseits ist er dann aber in den rein didaktischen und ethischen Stellen der Schrift, soweit sie seine mystische Ethik beschlagen, z. B. „Selig sind die Armen“, streng buchstäblich und gebunden.

Von einer treuen Schrifterklärung im Sinne unserer Tage kann daher keine Rede bei Tauler sein. Aber auch nicht von einer Schriftautorität als der einzigen Quelle oder Norm des Glaubens. Allerdings kennt er nur Eine Quelle: die Offenbarung Gottes in Christo, von der die Schrift Zeugniss gibt; aber auch im christlichen Gemüth, wie es sich durch die Nachfolge Christi gereinigt hat und dadurch in die unmittel-

bare Geistesgemeinschaft mit Gott getreten ist, anerkennt er göttliche Offenbarungen, das lebendige innere Wort, „aus dem eigenen Grunde des lebendigen Geistes“, das aber dem geschriebenen Worte nicht widerspreche, sondern den Buchstaben belebe (s. die wesentliche Erkenntniss). — Von kirchlicher Tradition, Auslegung der Kirche lesen wir allerdings nichts bei T.; doch muss man sagen, dass er die h. Schrift und die h. Schriften (Väter) nicht scharf genug scheidet, so wenig als Suso; er wolle es mit der Schrift beweisen, kommt bei ihm wohl auch darauf hinaus, dass er es mit den Vätern, selbst mit dem Areopagiten beweist. Beide, die Schrift und die Schriften, setzt er indessen oftmals den Auslegungen, den „fremden Glossen“ seiner Zeit und der Beichtväter seiner Zeit entgegen, welche ihm den ursprünglichen, strengen, reinen Karakter der christlichen Ethik (besonders seiner mystischen) durch ihre kasuistische Laxheit verfälschten. „Man nimmt fremde Glossen aus (zu) der h. Schrift, dass es zum erbarmen ist.“

Die „heiligen Lehrer“ zitirt T. oft: Origenes, Ambrosius, Augustinus, Dionysius Areopagita, Gregor, Beda, Bernhard, Hugo, Richard, Thomas, Bischof Albert, Eckard, seinen Ordensstifter Dominicus, die Hildegard, selbst die Heiden Aristoteles, Plato, Seneka, Proklus; einzelne oft nur vorübergehend nach dem Homiliarium, scheint es. Wesentlichen Einfluss haben aber auf seine Mystik nur dreie gehabt: das metaphysische Element gab vorzugsweise der Pseudo-Areopagite; das theologische Pektoralelement (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) Augustinus; das psychologische Bernhard und die Viktoriner. Nebenbei auch Thomas für die kirchliche Glaubenslehre.

Von der allertiefsten Bedeutung aber ist Eckard gewesen; nicht bloss für T., sondern für die damalige deutsche Mystik überhaupt, deren Patriarch er recht eigentlich war. Alle die spekulativen Grundgedanken, die sich in Tauler, Suso u. s. w. finden, hat er vor ihnen aufgestellt, aber in einer extrem-überschwenglich-zweideutigen Weise, die ans Pantheistische nicht bloss anstreift. Wir finden bei ihm dieselben Grundbegriffe Gottes als Wesen, als das Wesen, ja als

Ueberwesen; über die verborgene Finsterniss der Gottheit, über den Unterschied von Gottheit und Gott, über die göttliche Nothwendigkeit des Sich-Mittheilens. Aber gleich in diesem letztern Punkte hat er bereits an einigen Orten die theistische Gränze überschritten: Erzeugung des Sohnes und Erschaffung der Welt fallen zusammen. Ebenso finden wir bei ihm auch dieselben Gedanken vom Menschen, von dem Trieb desselben nach Gott und seiner Fähigkeit, Gottes ganz und ohne Schmälerung inne zu werden; aber auch diess wieder ins Extrem gefasst, dass nichts verborgen in Gott sei, das nicht offenbar oder das nicht des Menschen werden solle. Auch den Prozess der mystischen Union hat er ähnlich bestimmt; aber zugleich, wenn auch allerdings konsequent nach seinen Voraussetzungen als eine Nothwendigkeit Gottes. Denn der Schöpfer bedarf nach ihm des Geschöpfes ebenso sehr als das Geschöpf des Schöpfers. In dem Prozess selbst kann er dann das nicht scharf genug aussprechen, wie er denn nichts als Wesen anerkennt, als was Gott ist, so weit es in Gott ist, — dass man von der Welt der Endlichkeit, die ihm ein Unwesentliches, Scheinendes, ein „lauter Nicht" ist, ganz und gar abstrahiren solle, welchem negativen Thun er die positive Ergänzung gibt, Gott in dem Lichte zu erfassen, das er selber ist, und bis in die göttliche Finsterniss einzubrechen. Diess ist die mystische Union, die sich endlich gar in schwindelnde Höhen verliert, wie denn das Ende nur dem Ausgang, den Voraussetzungen entsprechen, die den Unterschied Gottes und der Seele aufhoben.

Man sieht, dieser hochfliegende Geist, der ganz eminent das war, was man heutzutage in gewissen Kreisen eine „spekulative Natur" nennt, neigt sich schon mehr dem Extremen zu; trunken von den Spekulationen, die er mit der Kühnheit und manchmal Derbheit eines schöpferischen Geistes hinstellt, weiss er die besonnene Gränze nicht festzuhalten; doch muss man anerkennen, dass fast für jede extreme Behauptung sich wieder Gegenbehauptungen in seinen Schriften finden, in denen er die Verschiedenheit Gottes und der Welt, die einzige Dignität Christi, die Vereinigung der Seele mit Gott in der Schauung, nicht im Wesen, die Nothwendigkeit göttli-

cher Gnadenmittheilung und Aehnliches ausspricht, — Aussprüche, die sich zwar nicht leicht mit andern vereinigen lassen, wohl aber beweisen, dass Eckard alle Elemente seiner Zeit, die kirchlichen wie die häretisch-freigeisterischen, in sich aufgenommen hat, um sie mit dem Samen seines Geistes zu befruchten und in eine höhere Einheit zu verknüpfen. Daher er denn auch das Schicksal grosser Philosophen theilt, deren Anhänger sich meist nach zwei Richtungen — rechte, linke — theilen, von denen jede sich auf den Meister beruft. Eckard scheidet sich aber auch dadurch von den eigentlichen Mystikern, dass er vorwiegend spekulativ ist, allerdings nicht ohne religiös-sittlich-kirchlich-praktischen Hintergrund, während in T. und Suso und Rusbroek das vorherrschende Interesse das Heil der Seele ist, allerdings nicht ohne spekulativen Hintergrund. So steht Eckard zwischen den Mystikern und den freien Geistern, zu den Einen hingezogen durch seinen ernsten religiös-sittlichen Sinn, zu den Andern durch die Energie seiner Spekulation, doch ohne deren sittlichen Antinomismus, ohne ihre praktischen Verirrungen, ohne ihre bestimmte und bewusste Opposition gegen die Kirche: wenigstens finden sich keine Spuren davon in den bekannten Schriften Eckarts.

Fragen wir nun, wie sich die reinen Mystiker, ein T. im Besondern, zu ihm gestellt haben, so lässt sich nicht läugnen: ganz als zu ihrem „Meister", ob er ihn gleich (wahrscheinlich aus nahe liegenden Gründen) nur in einer seiner Predigten mit Namen nennt. Es findet sich kaum eine eigenthümlich-spekulative Stelle in Ts. (und der Andern) Schriften, für die sich nicht in Eckard der eigentliche Urtypus fände; aber einerseits haben diese reinen Mystiker, und eben auch T., die metaphysisch-spekulativen Extreme Eckards, diese „Abgründe", vermieden, die Mystik davon gereinigt; anderseits haben sie letztere in bestimmt ethisch-praktischem Geiste fortgeleitet und ausgebildet.

Karakteristik Taulers.

T. hat sich selbst in dem Bisherigen so gezeichnet, dass es nur noch weniger Worte bedarf.

Eine zu innerer Harmonie durchgebrochene Persönlichkeit schaut uns offenbar in ihm an, deren Grundzüge innige Frömmigkeit, herzliche Liebe gegen seine Mitmenschen, Gewissenhaftigkeit, Ernst und Muth in Erfüllung seiner Pflichten und persönliche Demuth sind. Alles in seinem Leben und seinen Schriften zeugt dafür; nur für seine persönliche Demuth wollen wir noch ein Zeugniss beibringen. Wir wissen, auf welch' eine Höhe er den vollkommenen Mystiker gehoben hat. Wie redet er nun von sich selber? „Wähnet nicht, dass ich mich dessen annehme, dass ich hiezu gekommen sei, wiewohl kein Lehrer lehren sollte, was er selbst im Leben nicht hat; doch ist es zur Nothdurft genug, dass er es liebe, meine und nicht dawider thue.... In manchen Jahren, sagt er an einem andern Ort, durfte ich nicht denken, dass ich unsers Vaters S. Dominici Sohn wäre und mich einen Prediger achten, denn ich mich seiner unwürdig bekenne".

Dieses innere Ebenmass ist auch der Karakter seiner Mystik, die eben sehr Front macht gegen Werkheiligkeit, Selbstgefälligkeit, eigene Gerechtigkeit, wie gegen das spekulative und praktisch-antinomistische Freigeisterthum, gegen den Quietismus seiner Zeit, mit einem Worte: gegen Alles, was das reine Abhängigkeitsbewusstsein von Gott theoretisch und praktisch aufhebt; — so in der Mitte zwischen zwei Extremen der Zeit.

Am reinsten zeigt sich aber diess innere Ebenmass seiner Mystik in der Vereinigung des Praktischen und Kontemplativen, die er auch im Leben geübt hat. Er ist nicht einseitig kontemplativ, sofern Alles auf das lebendige Verhältniss zu Gott, auf das Seelenheil, die Gott-Seligkeit bezogen wird; er ist nicht einseitig praktisch, am allerwenigsten praktisch im Sinne, wie man diess Wort gewöhnlich versteht in seiner moralischen und geistigen Oberflächlichkeit. Ts. Mystik ist beides: praktisch und kontemplativ, innig und äusserlich.

Und in dieser Beziehung ist seine Mystik gewissermassen die Mitte der Mystiker jener Zeit, bei denen bald mehr diese, bald jene Seite vorschlägt.

Seine Sprache ist nervicht, körnig, sententiös; in den

mystisch-metaphysischen Fragen spürt man es ihm an, wie er mit ihr ringt, um in ihr seinem Gedanken das Wort zu geben. Das hat er besonders mit Eckard gemein. Er ist einer der Mitbegründer der deutschen philosophischen und theologischen Sprache, welchen Sprachschatz man lange genug ungebührlich verkannt und vernachlässigt hat.

Heinrich Suso.

»Ein gelassener Mensch muss entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, und überbildet in die Gottheit«.

Suso's Leben K. 53 (Diepenbrock S. 148).

Suso ist geboren am 21. März, am S. Benediktustag, wie er selbst sagt, (höchst wahrscheinlich) des Jahres 1300, zu Konstanz am Bodensee. Sein Vater gehörte dem in Konstanz und Ueberlingen (dem Hegau) blühenden, alten und ritterlichen Geschlechte derer von Berg (Berger) an, die Mutter der Familie Seuss oder Süss. Der Vater war „der Welt Kind", die Mutter eine „heilige" Frau, „mit deren Herz und Leib Gott Wunder wirkte bei ihrem Leben". So grundverschieden waren die Eltern, wie wir das oft in den Ehen des Mittelalters finden: den Mann rauh, dem ritterlichen Weltleben hingegeben; das Weib zart, allen himmlischen Regungen wie eine Pflanze dem Lichte der Sonne sich öffnend. Zuweilen aber, in solchen tiefen Missverhältnissen, liess doch der Gatte die Gattin gewähren. Nicht so Susos Vater, und das bereitete der Mutter namenloses Weh. „Sie war alle ihre Tage, sagt ihr Sohn Heinrich, den wir am liebsten reden lassen wollen in der unnachahmlichen Anmuth und Zartheit seiner Sprache, eine viel grosse Leiderin, und das kam von der widerwärtigen Ungleichheit, die sie und ihr Hauswirth hatten. Sie war voll des allmächtigen Gottes und hätte gern darnach göttlich gelebt. Da war aber ihr Ehemann der Welt voll, und zog mit strenger Härtigkeit dawider, und daraus fiel ihr vieles

Leiden zu". Innerhalb 30 Jahre habe sie niemals einer Messe beiwohnen können, bekannte sie vor ihrem Tode ihrem Sohne; um so tiefer drückte sie ihre Liebe zu Christo in ihr Herz, in einer Weise, die ganz an diejenige ihres Sohnes, wenigstens in dessen erster Periode, erinnert, auf den sie von der Mutter als Erbe übergegangen zu sein scheint. Sie konnte sich „bitterlich von herzlichem Mitleiden über unsers lieben Herrn und seiner getreuen Mutter Marter erweinen"; einmal „von der unmässigen Minne, die sie zu Gott hatte, ward sie siech und lag wohl 12 Wochen zu Bette, also jämmerig und schmachtend nach Gott, dass es die Aerzte kundlich inne wurden und gut Bild daran nahmen". In diess „bittere" Leiden Christi, das sie so tief und fast sinnlich mit- und nachempfand, „warf sie all' ihr Leiden", und „damit überwand sie ihr eigen Leiden". Diess Leid um Christo und diess Nachempfinden seines Kreuzesleidens hat am Ende ihr Irdisches verzehrt: sie ist an der Passion (in der Charwoche) gestorben. „Sie ging einst zu angehenden Fasten in das Münster, da die Ablösung Jesu, des Herrn, vom Kreuze in geschnitzten Bilden auf einem Altare stund; und vor den Bilden hinterkam (empfand) sie etwa in empfindlicher Weise den grossen Schmerz, den die zarte Mutter unter dem Kreuze hatte; und von dieser Noth geschah dieser guten Frau auch also weh von Erbärmde, dass ihr Herz empfindlich erkrankte in ihrem Leibe, so dass sie vor Ohnmacht niedersank auf die Erde und weder sah noch sprach. Da man ihr heimhalf, da lag sie siech bis an den Charfreitag zu Non; da starb sie unterdem, dass man die Passion las".

Wir wiederholen es: das Gemüth der Mutter ist auf den Sohn übergegangen. Offenbar gehört auch die Seussin jenem grossen und ehrwürdigen Chor Mütter an, die in ihre Söhne, die spätere Zeugen Christi wurden, die ersten und unverlöschlichen Eindrücke der Religiosität gelegt haben. Vom Vater oder in Folge seiner adelichen Abstammung mochte Heinrich den ritterlichen Zug haben, der sich schon in seinem Lieblingsausruf: Waffen (= Fürwahr!), noch mehr aber in der ganzen ritterlichen Form, in der seine religiösen Gesinnungen sich ausprägen, ausspricht.

In seinem 13. Jahre trat Suso in das Dominikanerkloster
u Konstanz, das auf einer kleinen Insel am Ausflusse des
heins aus dem See lag. Wahrscheinlich war es ein schon
ingst gehegter Herzenswunsch der frommen Mutter gewesen,
inige ihrer Kinder im Kloster aufgehoben zu wissen. Als eine
nständige Versorgung und Unterkunft, wie der Klostereintritt
ianchen adelichen Eltern es war für ihre Töchter oder nach-
ebornen Söhne, galt er wohl auch dem Vater. Susos weiches
emüth schien ohnehin dafür wie bestimmt. Nicht leer ging
brigens dieser Sprössling einer reichen, adelichen Familie in
ess Kloster. „Ihm ward gesagt, dass sein Empfahen in den
rden wäre geschehen mit Untertragen zeitlichen Gutes". Es
ar diess gewöhnlich; obwohl gegen die Verordnungen der
irche z. B. Innozenz III. (s. S. 437). Auch eine Schwester
n ihm nahm den Schleier; Murer sagt, im Kloster S. Peter
Konstanz.

Später ward S. als ein hoffnungsvoller Jüngling von seinen
beren nach Köln geschickt, um auf der dortigen Schule im
ominikanerkloster Theologie zu studiren. Ueber diese Stu-
en wissen wir nichts Näheres; unter seinen Lehrern führt er
lein Eckard (starb vor 1329) namentlich an. — Wie lange
ese Studienzeit in Köln dauerte und wann er nach Konstanz
rückgekehrt ist, wissen wir ebenfalls nicht; dagegen hat er
is über seine damalige Herzensstellung und inneres Leben
n so reichlichere Mittheilungen gemacht. Bis zu seinem
3. Jahre, sagt er, habe er nur „geistlichen Schein getra-
n", aber „sein Gemüth war ungesammelt"; „so ihn Gott
ır behütete vor den schwereren Gebrechen, die seinen Leu-
und möchten schwächen, so däuchte ihn, des Gemeinen
öchte nicht zu viel werden"; er „übte sich nach dem äusse-
n Menschen auf alle Stücke, da sich anfahende Menschen an
ı üben pflegen"; aber „der innere Mensch blieb ungeübt in
iner nächsten Gelassenheit". Dieser Stand äusserer Gerech-
gkeit konnte aber S. nicht befriedigen, und darin erkannte
später dankbar eine „Bewahrung" Gottes. Er „empfand
ohl, dass ihm etwas gebräche, er wusste aber nicht was".
r „fand ein Ungenügen in sich, wo er sich hinkehrte zu den
ingen, die ihm begierlich waren, und däuchte ihn, es wäre

etwas Anderes, das sein wildes Herz frieden sollte, und es war ihm weh in seiner unruhigen Weise; er hatte allezeit ein Widerbeissen und konnte sich doch selber nicht helfen, bis ihn der milde Gott davon entledigte mit einem Kehr". Es ward ihm nämlich „eines Mals ein Einkehr, in dem er ward zu sich selbst getrieben"; es war „ein verborgener lichtreicher Zug von Gott", und der „wirkte geschwindlich den Abkehr". Seine Freunde „nahm Wunder ob der geschwinden Aenderung, wie ihm geschehen wäre, und sprach einer diess, der andere das; aber wie es war, das rührte noch traf Niemand". Vielleicht mag auch der Tod seiner Mutter dazu gethan haben, der um diese Zeit erfolgte, als er zu Köln „zu Schule" war. S. erzählt, wie sie ihm in einem Gesicht erschienen sei. „Eya, Kind meines, habe sie ihm zugerufen, habe Gott lieb und getraue ihm wohl; er lässt dich mit nichten in keiner Widerwärtigkeit. Siehe, ich bin von dieser Welt geschieden und bin nicht todt: ich soll ewiglich leben vor dem ewigen Gott". Drauf „küsste sie ihn mütterlich an seinen Mund und gesegnete ihn treulich und verschwand also; er fing an zu weinen und rief ihr nach und sprach: O getreue, heilige Mutter meine, sei mir getreu bei Gott! und also weinend und seufzend kam er wieder zu sich selber". Vielleicht hat er seit dieser Zeit, als der ganz seiner Mutter Sohn gelten wollte, den Namen eben seiner Mutter angenommen: „Seuss" oder der „Süsse", latinisirt: Suso; denn so heisst er von nun an (oder Amandus), nie aber Berg nach dem Namen seines Vaters. Das Erste auf diesen innern Vorgang war ihm, dass er „sein Gewissen mit einer ganzen (General-) Beichte räumte", auf dass er „von dem Beichtiger, der an Gottes Statt da sitzet, lauter und rein ginge, und ihm alle seine Sünden vergeben wären, wie Marien Magdalenen geschah, da sie Christo mit reuigem Herzen und weinenden Augen seine göttlichen Füsse wusch und ihr Gott alle ihre Sünde vergab".

Ohne Bedenken, Fluktuationen und Reaktionen ging es indessen nicht ab; S. nennt sie „die Vorstreite eines anfahenden Menschen, mit denen ihn der Feind seines Heiles wollte verirret haben". Er beschreibt sie: „das innerliche Treiben, das ihm von Gott war worden, das forderte von ihm einen ledi-

gen Vonkehr von allem dem, das ihm ein Mittel bringen möchte". Dagegen meinten seine „anfechtenden" Gedanken: es sei „leicht anzufahen, aber mühlich zu vollbringen". Und als „der innere Ruf" auf Gottes Kraft und Hülfe verwies, meinte der „Widerruf", es wäre „zweiflich, ob Gott wolle". Dass nun aber Gott „helfen wolle allen denen, die es in seinem Namen anfahen", dess ward er aus dem Worte Gottes „kundlich bewiesen". Nachdem „die Gnade in diesem Streite an ihm gesiegt" hatte, da kam eine andere Versuchung, ein „feindlicher Gedanke" in „Freundes Bild". Wohl sollte er sich bessern, rieth ihm dieser Freund, aber „nicht so fest dahinter kommen"; er solle es „mässiglich anfahen, dass er es möge vollbringen"; er solle „fest essen und trinken" und sich dabei „vor Sünden hüten"; sei „das Herz gut", so sei „es alles gut", er möge mit den Leuten wohl fröhlich und doch ein „guter" Mensch sein; andere Menschen wollen auch in den Himmel kommen, die doch nicht ein so übendes (aszetisches) Leben haben. Man sieht: S. hatte gleich von Anfang an seinen „Kehr" in strengster aszetischer Weise genommen nach der Weise jugendlichen Eifers, dem herrschenden Geiste der Zeit gemäss, die Gott und Welt gegenüberstellte, und in völliger Aszese ihr Ideal der Frömmigkeit fand; auch wohl in dem Gefühl, dass sein „blühender Muth" strengster Zucht bedürfe. Alle verständigen Ermässigungen nahm er dagegen als Versuchungen, als „betrügliche Räthe". „Wer den hailen Fisch, der da heisset ein Aal, lässt er „die ewige Weisheit" sagen, bei dem Schwanz will halten, und ein heiliges Leben mit Lauigkeit will anfahen, der wird an ihnen beiden betrogen, denn so er wähnet zu haben, so ist es ihm entronnen.... Wer auch einen verwöhnten widerspännigen Leib mit Zartheit will überwinden, der bedarf guter Sinnen. Wer die Welt will haben und doch Gott vollkommlich dienen, der will unmöglicher Dinge pflegen, und Gottes Lehre selber fälschen. Darum willst du ablassen (von strengster Aszese), so lass auch zu frommen ab". In diesen „Gedanken", er sagt es selbst, war er „etwa lang"; zuletzt aber „gewann er Muth und kehrte sich kräftig von den Sachen". Einen besonders schweren Kampf kostete es ihn, der „Gesellschaft" zu ent-

sagen; „sein wilder Muth nahm davon manch Sterben“. Zuweilen überwand ihn die Natur; er gesellte sich zu seinen Studiengenossen „zu einer Leichterung seines Gemüths“; aber „es geschah gemeinlich, dass er fröhlich darging und traurig von ihnen ging“; denn die Rede und Kurzweil, die sie führten, war ihm unlustig, und die seine war ihnen unleidig. Sie setzten ihm auf verschiedene Weise zu. Der Eine meinte, „was besonderer Weise er sich angenommen hätte“? Ein Anderer: „ein gemein' Leben wäre das sicherste“; ein Dritter: „es nehme nimmer ein gut Ende“. Mit solchen Worten „übten“ sie ihn. Er selbst schwieg zu dem Allem „als ein Stummer“; schalt sich aber nachher, dass er nicht ferne geblieben, man hätte ihm dann nichts anhaben können. So sah er sich auf sich selbst beschränkt; und „das war ihm ein peinliches Leiden, dass er Niemand hatte, dem er sein Leid klagte, der dasselbe suchte in derselben Weise, als ihm gerufen war“. Doch ganz freundlos scheint er nicht, wenigstens nicht immer (in Köln), gewesen zu sein. An einem andern Orte erzählt er, wie in seinen jungen Tagen, da er „zu Schule fuhr“, ihn Gott einst „eines lieben göttlichen Gesellen“ berathen habe, und diese „göttliche Gesellschaft“ hätte „manch' Jahr“ gewährt, — die ganze Zeit nämlich des beidseitigen Aufenthalts in Köln.

Die Religiosität Suso's, seine Richtung auf das Göttliche nahm nun aber einen ihm eigenthümlichen Karakter (Form) an. Ihn traf das Göttliche ganz besonders, wie es ihm als „Weisheit“ in den Sprüchen Salomons (K. 1—4), im Prediger (K. 7), in Jesus Sirach (K. 24) entgegentrat. Da erbiete sich die ewige Weisheit „also lieblich, als eine leutselige Minnerin, die sich heimlich aufmacht, darum dass sie allermännig-lich wohlgefalle, und redet zärtlich in fräulichem Bilde, dass sie alle Herzen gen sich geneigen möge; unterweilen sagt sie, wie betrüglich alle Minnerinnen seien und wie recht lieblich und stät sie aber sei“. Und die sich so lieblich erbiete und deren Liebe so wahr und stät sei, diese ewige Weisheit sei zugleich „der ausquellende Ausfluss der blossen Gottheit“, der Ursprung aller „Schönheit, Zartheit, Herzenslust und Lieblichkeit“, überhaupt „alles Gutes“, darin S. „geistlich“ alles

fand, „das da schön, lieblich und begierlich war“, und das alles „in unaussprechlicher Weise“. Wenn er über Tisch von ihr vorlesen hörte, so ward ihm „viel wohl zu Muthe“. „Du solltest doch recht dein Glück versuchen, sprach er zu sich, ob dir diese hohe Minnerin möchte werden zu einem Lieb, von der du so grosse Wunder hörst sagen, weil doch dein junges mildes Herz sonder Lieb nicht wohl die Länge mag bleiben“. Zwar „widerzogen“ das wieder „fremde Bilde“. Es sei ein zu hohes, ideales, zu mühseliges Minnen; es sei „besser, eine Handvoll mit Besitzung, denn ein Hausvoll allein mit Warten“; der „hoch zimmert und wäch (verwegen) minnet“, der „gewinnet unterweilen hungrige Male“. Wo je einem Diener so „harte Spiele“ vorgeworfen worden seien? Diesem „widersprach“ aber ein „göttlicher“ Gedanke in ihm. Der Minne gehöre — es ist diess ganz im Geiste des mittelalterlichen Frauendienstes — von altem Rechte, zu leiden; es sei „kein Werber, er sei ein Leider, noch kein Minner, er sei ein Märtyrer“; darum sei „nicht unbillig, der so hoch minne; ob ihm etwa ein Widerwärtiges begegne“. So stärkte er sich „zu vollhärten“ (auszuharren). Im Drange seiner Phantasie suchte er nun auch, mit Hülfe aller darauf bezüglichen Schriftstellen, ein anschauliches konkretes Bild von dieser Weisheit sich zu schaffen. „Da zeigte sie sich ihm also: Sie schwebte hoch ob ihm in einem gewölkten Chore; sie leuchtete als der Morgenstern; und schien als die spielende Sonne. Ihre Krone war Ewigkeit, ihr Kleid Seligkeit, ihr Wort Süssigkeit, ihr Umfang aller Lust Genugsamkeit; sie war fern und nah, hoch und nieder; sie war gegenwärtig und doch verborgen; sie liess mit ihr umgehen und mochte sie doch Niemand begreifen. Sie reichet über das Oberste des höchsten Himmels, und rührt das Tiefste des Abgrunds; sie zerbreitet sich von Ende zu Ende gewaltiglich und richtet alle Dinge aus süssiglich. So er jetzt wähnte zu haben eine schöne Jungfrau, geschwind fand er einen stolzen Jungherrn; sie gebehrdete sich etwan als eine weise Meisterin, etwan hielt sie sich als eine viel weidentliche Minnerin. Sie bot sich zu ihm minniglich und grüsste

ihn viel lachentlich und sprach zu ihm gütlich: gib mir dein Herz, Kind meines" (Sprüche 23, 26).

So kam S. in „die geistliche Gemahlschaft dieser ewigen Weisheit", die, wie wir gesehen haben, ihm alles in sich fasst, was sein minnend Herz und sein idealer Sinn nur verlangt, und in einer so „reizlichen", lebendigen, anschaulichen Gestalt, wie sie zugleich seiner poetisch-romantischen Phantasie, seinen ritterlich-adelichen Anschauungen entsprach, besonders in dieser ersten Periode seiner Frömmigkeit, in den Tagen seiner Jugend, da er noch „blühenden Muth" hatte. Er fühlte sich in dieser Weise unaussprechlich selig, denn sie entsprach ganz seiner Individualität. „In ihr hab' ich Reichthums genug, Gewalt so viel ich will; Alles, was das Erdreich hat, wollte ich nicht mehr haben; o du, meines Herzens Glück und Schönheit"! Er weihte ihr von nun an einen geistlichen Kultus, wie die irdischen Minner irdischem Lieb ihre Huldigung darbringen. Er liess sie sich auf ein Pergament malen diese „ewige Weisheit, die Himmel und Erde in ihrer Gewalt hat, und in wonnesamer Schönheit und lieblicher Gestalt aller Kreaturen Dienst übertrifft", und stellte das Bild vor sich in seiner Zelle Fenster und „blickte es lieblich an mit herzlicher Begierde". Das war, wie er sagt, dieweil er „zu Schule fuhr" (schon vor seinem Abgange nach Köln); er brachte das Bild wieder heim und „verwirkte es in die Kapelle mit minniglicher Meinung".

Von diesem neuen Lebensgefühl, eben in der Richtung auf diese Weisheit, ist er so übervoll, dass er all sein Thun und Lassen, seine tägliche Lebensordnung, seine Naturandacht, in diese höhere Beziehung „übersetzt"; in „stetem Fleiss innerlicher Vereinung mit der ewigen Weisheit", wie er sagt, aber meist auch in der schon bezeichneten Form eines Huldigungs-Kultus. Wenn „der Wächter den aufgehenden Tag verkündet", so „fällt er geschwind auf die Kniee" und bringt seiner „Weisheit" seinen Morgengruss, oder auch dem „Geiste", oder der Maria, oder dem „aufbrechenden Morgenstern" (Symbol der Maria); ganz „wie die kleinen Vöglein im Sommer den lichten Tag begrüssen und ihn fröhlich empfahen". „O du allerschönste, lichtreicheste, ewige Weisheit"!

war sein gewöhnlicher Morgensegen, „meine Seele hat heute Nacht nach dir verlanget, und nun an diesem Morgen früh bin ich in der Herzlichkeit meines Geistes zu dir, mein Lieb, erwacht und bitte dich, gnädiger Herr meiner, dass deine begierliche Gegenwart von mir alles Uebel an Seel' und Leib vertreibe und die gnadlosen Winkel meines Herzens mit deiner sondern Gnade reichlich durchgiesse und mein kaltes Herz in deiner göttlichen Minne inbrünstiglich entzünde.... Eia, allersüssester Jesu Christe, ich grüsse dich von dem innersten Grund meines Herzens und begehre auch, dass... alle Engel und Geister, die bei dir wohnen... und alle Kreatur dich heute von mir loben..." — Nie geht er zu Tische, ohne dass er „die ewige Weisheit", seinen „allerliebsten" Jesum Christum dazu geladen. Und bei jeder Tracht, jedem Becher bittet er „den himmlischen Hauswirth" um seinen heiligen Segen, und hält sich in „seiner steten zarten Gegenwärtigkeit". Das nennt er „ein ordentliches Tischsitzen". — Wenn das neue Jahr „angeht", — „als zu Schwaben, in seinem Land, an etlichen Stätten gebräuchlich ist, so gehen die Jünglinge des Nachts in Unweisheit aus, und bitten des Gemayten, das ist, sie singen Lieder und sprechen schöne Gedichte und bringen es zu, wie sie mögen, mit höflicher Weise, dass ihnen ihre Liebsten Kränze geben": also thut auch er und bittet „sein ewiges Lieb des Gemayten.". Vor Neujahrstag nämlich geht er „vor das Bild, da die reine Mutter ihr zartes Kind, die schöne ewige Weisheit, auf ihrem Schoosse an ihr Herz drückt", und fleht die Mutter zuerst, in „stillem süssem Getöne" eine Sequenz ihr singend, „dass sie ihm erlaubete und hülfe, einen Kranz von ihrem Kind zu erwerben"; dann kehrt er sich „zu der herzlieben Weisheit", und sie preisend so hoch er kann, betet er zujüngst: „Ach mildes Herz,... du mein Lieb, mein fröhlicher Ostertag (höchste Freude), du Lieb, das mein junges Herz allein minnet und meinet, das alle zeitliche Liebe um dich verschmähet hat;... thue es durch deine natürliche Güte und lass mich heute an diesem eingehenden Jahr nicht leer von dir gehen.... Eia gedenke, dass deiner lieben Knechte einer von dir uns sagt: dass in dir nicht sei Nein und Ja; in dir sei nur Ja und Ja;... darum beut mir

heute ein liebliches Ja deiner himmlischen Gabe, und wie den tauben (thörichten) Minnern ein Kranz wird gegeben, also müsse meiner Seele heute zu einem guten Jahr etwas sonderlicher Gnade oder etwas neuen Lichtes von dir geboten werden, Herzenstraut mein"! So bat er und „ging immer ungewährt von dannen". — Kommt Mai, da es Brauch ist, ihm zu Ehren einen grünen Zweig festlich aufzustellen, so setzt auch er in der Nacht des eingehenden Maien seinen Zweig, — „einen geistlichen Maien": das Kreuz; denn „unter allen schönen Zweigen, die je wuchsen, konnte er nichts gleicheres finden dem schönen Maien, denn den wonniglichen Ast des h. Kreuzes, das blühender ist mit Gnaden und Tugenden und allem schönen Zierde, denn alle Maien je wurden". Und er ehrte den etwa lang alle Tage einmal. „Gegrüsset — also sprach und sang er in seiner Innerkeit vor dem Maien, — gegrüsset seist du, himmlischer Mai der ewigen Weisheit, auf dem d[illegible] gewachsen ist die Frucht der ewigen Seligkeit". Und er bietet ihm „für alle rothe Rosen, die der Frühling mochte hervorbringen, herzliche Minne, für alle kleinen Violen ein demüthiges Neigen, für alle zarten Lilien ein lauterliches Umfahen, für alle schön gefärbten Blumen, die je Haide oder Anger oder Wald oder Aue, Baum oder Wiese im Maien hervorgebracht, ein geistliches Küssen, für aller wohlgemuthen Vöglein Gesang, den sie je auf einem Maienreise fröhlich sangen, ein grundloses Loben und für alle Zierde, womit je ein Maie in in der Zeit geziert ward, ein geistliches Singen". So „beging er den Maien". — Kommt der Sommer und treibt die zarten Blümlein, so enthält er sich — er sagt, es sei das schon seine Gewohnheit in seiner Kindheit gewesen — der Blumen eine zu brechen oder zu berühren, bis er sein geistliches Lieb, „die zarte geblümte, rosige Magd, Gottes Mutter", mit den Erstlingen begrüsst in einem Kranz, den er im Chor oder in unserer Frauen Kapelle ihrem Bilde aufsetzte: „weil sie die allerschönste Blume und seines Herzens Sommerwonne wäre, so möchte sie die ersten Blumen von ihrem Diener nicht verschmähen".

So hält ers mit der Natur; so mit allen Vorkommenheiten des Lebens; so mit seinem eigenen Leib und seiner Seele.

„So er einen neuen Rock oder Kappe anlegte, so ging er etwa zuerst hin an seine gewöhnliche Statt und bat den himmlischen Herrn, der ihn des Kleides berathen hatte, dass er ihm Glück und Heil darin wünschte und ihm hälfe, dass er es in seinem allerliebsten Willen verschliesse". — Wie nach alter, vertraulicher Weise beim Aderlassen Lieb zu Lieb um gutes Blut zu gehen pflegte, so hatte auch er in den Tagen seiner Jugend „die Weise, so er zur Ader liess, dass er zur selben Stunde einen Kehr nahm zu Gott unter das Kreuz, und bot seinen verwundeten Arm hervor und sprach mit inniglichem Seufzen: ach, herzlicher Freund meiner, du weisst wohl, dass ich nichts Liebes habe denn dich allein, darum komm' ich zu dir, dass du mir die Wunde segnest und mir gut Blut machest". Ebenso bringt er auch mit den Rosen des Feldes die Rosen seiner Wangen, sein jugendliches Antlitz, Gott dar. „So er sich etwa geschoren hatte und da noch sein Antlitz in schöner, frisch blühender Farbe war, erzählt er von sich, in der Zeit seiner Jugend, so ging er hin zu dem Herrn und sprach: ach, zarter Herr, wäre meine Gestalt und mein Mund so rosig, wie aller rothen Rosen Schein, das wollte dein Diener dir behalten und niemand anderem geben; und wiewohl du allein das Herz ansiehest und das Aeussere nicht viel achtest, so beut dir doch mein Herz ein Minnezeichen, dass ich damit zu dir und zu niemand anderem kehre".

Suso, in seinen späteren Tagen, als er am Siechbette seiner geistlichen Tochter E. Stäglin sass, und ihr diese Züge aus seiner Jugend erzählte, hat selbst am besten sie karakterisirt. Als seine Freundin ihn nämlich bat, „dass er ihr etwas sagte von göttlichen Dingen, die nicht grossen Ernst eintrügen und doch einem göttlichen Gemüth lustlich wären zu hören", da hat er ihr diese Mittheilungen von seinen — eines jungen, anfahenden Menschen — „kindlichen Andachten" gemacht. Man könnte sie auch in einem Lieblingsausdrucke von ihm „die Vorspiele" göttlicher Uebung nennen, wie er jene ersten Kämpfe die Vorspiele eines anfahenden Menschen gemacht hat. Es war diess aber nicht etwas Gemachtes, Gesuchtes, Manierirtes bei ihm; es war der Ausdruck seines unmittelbaren, religiösen Ergriffenseins, in dessen Ueberschwang

sich ihm Alles wie unwillkürlich in diese Beziehung wandelte und umsetzte. „Wenn er Loblieder hörte singen oder süsses Saitenspiel erklingen, oder von zeitlicher Minne hörte singen oder sagen, so ward ihm sein Herz und Muth geschwindiglich eingeführt mit einem abgeschiedenen Einblick in sein lieblichstes Lieb, von dem alles Liebe fleusst". Ganz wie es so schön Tauler gesagt hat in jenem Gleichniss von dem Blitz (S. 152). Dieses unwillkürliche Gerichtetsein seines Herzens nach Gott (Christus) hat S. überaus zart der unwillkürlichen Bewegung eines saugenden Kindleins verglichen, das seine Mutter unter den Armen gefasst, auf ihrem Schoosse hat stehen. „Wie das mit seinem Haupte und Bewegung seines Leibes gen der zartenden Mutter emporsieht und seines Herzens Freude mit den lieblichen Geberden anzeigt, also fuhr sein Herz oft in seinem Leibe gen der ewigen Weisheit lustreicher Gegenwärtigkeit in einer empfindlichen Durchflossenheit". — Und wie das eigene Herz empordringt, so ergreift es auch Alles rings umher, die ganze Schöpfung, um sie mit ihm zum Herzen Gottes zu tragen. Das ist sein „sursum corda" (Empor die Herzen), wie es von ihm in der Messe empfunden und gedeutet wurde (s. u.).

Diese „Gottesminne" treibt ihn nun aber auch zu dem Ungeheuerlichsten in der Aszese, und dieses zarte, fast jungfräulich zarte Herz, dieser hochpoetische Geist gefällt sich, wie zum rechten Gegensatz, in dem aller Unzartesten, aller Härtesten, aller Widerlichsten. Wir begriffen es nicht, wenn nicht ebenso Vieles zusammenträfe, was den S. hiezu trieb: der Geist der Zeit; die eigene jugendliche Inbrunst, die am liebsten zu dem Aeussersten griff; endlich seine in ihrer übersinnlichen Richtung doch wieder so sinnliche Anschauungsweise. Eben diess unmässige „Feuer", das sein Herz „in göttlicher Minne gar inbrünstig machte", trieb ihn nach seiner sinnlichen Weise, zunächst „den gnadenreichen Namen Jesus auf sein Herz zu zeichnen". Es war das in seinen jungen Tagen. „Er war gar sehr gequält in göttlicher Liebe; da ging er — wir wollen ihn selbst reden lassen — in seiner Zelle an seine heimliche Statt. Ach, zarter Gott, rief er aus, könnte ich etwas Minnezeichens erdenken, das ein ewig Zei-

chen der Liebe wäre zwischen mir und dir, zu einer Urkunde, dass ich dein und du meines Herzens einiges Lieb bist, das kein Vergessen nimmer vertilgen möchte! In diesem inbrünstigen Ernst warf er vorn sein Skapulier auf, nahm einen Griffel in die Hand, sah sein Herz an und sprach: ach! gewaltiger Gott, nun gib mir heute Kraft und Macht, zu vollbringen meine Begierde; denn du musst heute in den Grund meines Herzens geschmelzet werden. Und er fing an und stach da mit dem Griffel in das Fleisch ob dem Herzen, und stach also hin und her, auf und ab, bis er den Namen Jesus (IHS) eben auf sein Herz gezeichnet hatte. Von den scharfen Stichen fiel das Blut stark aus dem Fleisch, und rann über den Leib ab in den Busen. Das war ihm so wonnesam anzusehen, von der feurigen Minne, dass er des Schmerzens nicht viel achtete.... Herr, betete er dann, ich kann noch mag dich nicht fürbass in mich drücken; ich bitte dich, dass du es vollbringest, und dass du dich nun fürbass in den Grund meines Herzens drückest, und deinen Namen in mich also zeichnest, dass du aus meinem Herzen nimmermehr schwindest". Also ging er „minnewund viele Zeit, bis überlang da genas er". Der Name Jesus blieb so nach seinem Wunsche auf dem Herzen, und „waren die Buchstaben um sich wohl so breit, als die Breite eines geschlichteten Halmes und so lang, als ein Glied des mindesten Fingers". Er trug den Namen „also auf seinem Herzen bis an seinen Tod", und „so oft sich das Herz bewegte, so oft wurde der Name bewegt". So ihn später Widerwärtigkeit traf, so „sah er das Minnezeichen an", und sie wurde ihm leichter. Er zeigte es Niemanden; nur „in göttlicher Heimlichkeit" seinem (schon genannten) Studienfreunde, der, wie sich aus dem folgenden Zuge ergiebt, viel Aehnlichkeit mit ihm gehabt haben muss. „Eines Mals, da sie von Gott viel gekoset hatten, da bat ihn der Geselle durch geselligliche Treue, dass er ihm den Namen Jesus zeigte". Ungern, doch „da er seine grosse Andacht sah", gewährte S. die Bitte. Es gesehen zu haben, „genügte aber demselben Gesellen nicht; da er den süssen Namen Jesus also scheinbarlich stehen sah mitten auf dem Herzen, da fuhr er mit seiner Hand dar und mit seinem Angesicht, und strich es

daran und legte seinen Mund darauf und ward so herzlich weinend vor Andacht, dass ihm die Zähren über das Herz rannen". Diesen „Gesellen" ausgenommen, liess S. das Zeichen nur noch „einen einigen auserwählten" Gottesfreund sehen, dem es „von dem ewigen Gott erlaubt war", und „der schaute ihn auch mit gleicher Andacht, wie dieser". War dieser „Gottesfreund" die E. Stäglin? Ihr wenigstens hatte er auch „in göttlicher Heimlichkeit die Sache verjähet"; und sie trieb auch eine Art Aberglauben damit (s. u.).

Diess sichtbare „Einschmelzen" des Namens Jesu in sein Herz war aber nur der Anfang einer langen Reihe ähnlicher Selbstübungen, durch welche er in die Aehnlichkeit seines Heilandes immer tiefer hineinzukommen hoffte; auch mochte er in diesen Selbstpeinigungen eine Art von nothwendigem und heilsamem Gegengewicht gegen die heitere poetisch-religiöse Weise, der er sich hingegeben, und gegen seine jugendlich kräftige Natur erkennen. Er selbst deutet auf diess letztere hin. Er habe „gar eine lebendige Natur" in seiner Jugend gehabt, „da die begann sich selber zu empfinden, und er merkte, dass er mit sich selbst überladen war, das war ihm bitter und schwer". Aber auch jenes erste berührt er, wenn er sagt, Gott habe ihn „zum ersten viele Zeit verwöhnt mit himmlischem Trost", und er sei darauf ganz verlickt (verpicht) gewesen. „Was der Gottheit angehörte", sagt er an einem andern Orte von seiner damaligen Herzensstellung zu Christus, das sei ihm „lustlich" gewesen; so er aber unseres Herrn Marter betrachten sollte, das war ihm schwer und bitter; und dess „sei er von Gott härtiglich gestraft worden": „du musst den Durchbruch nehmen durch meine gelittene Menschheit, sollst du wahrlich kommen zu meiner blossen Gottheit". Klarer aber konnte er sich nicht auslassen, als wenn er sagt: „an der Neue seines Anfangs hätte er von Herzen gerne den Augen des minniglichen Gottes wohlgefallen mit vornehmer Sonderheit, aber ohne Arbeit und ohne Leiden".

S. fängt nun damit an, dass er die Passion Christi im Geiste mitleidet, und den Gefühlen, die ihn dabei bewegen, Wort und mimischen Ausdruck gibt. Er nennt das „den elenden Kreuzgang, den er mit Christo nahm, da man ihn aus-

führte in den Tod". Nach der Mette nämlich erhob er sich, ging ins Kapitelhaus, dort von Winkel zu Winkel, dann in den Kreuzgang, in den Chor, auf die Kanzel, bis er kam unter das Kreuz; so „in der Betrachtung" die Stationen des Leidens Christi durchmachend, niederknieend, die Erde küssend, singend, betend. „Und das Bild des Herrn war ihm etwan so gegenwärtig, recht als ob er lieblich an seiner Seite ginge". Er hatte „noch einen andern jämmerlichen Kreuzgang"; er begleitete im Geiste (und mimisch) die Maria vom Grabe „ihres lieben Kindes" heim.

Aber bald nicht bloss mimisch, sondern immer tiefer in den Ernst hinabgezogen, beginnt er nun auch in der Wirklichkeit die Reihe seiner „Uebungen" und sucht das Leiden Christi durch empirisches leibliches Leiden an sich zu reproduziren. Wir nennen zuerst die strenge Abgeschlossenheit, das Schweigen, dem er sich ergab. „Er machte sich in Gedanken drei Kreise, hinter welchen er sich in geistlicher Hut beschloss". Der erste Kreis war „seine Zelle, seine Kapelle und der Chor"; wenn er in diesem Kreise war, so däuchte ihn, er wäre „in guter Sicherheit". Der andere Kreis war das ganze Kloster bis an die Pforte: der dritte und äusserste Kreis war diese Pforte selbst. Wenn er aus diesen drei Kreisen kam, so „gedäuchte ihm, ihm wäre als einem wilden Thierlein, das ausser seinem Loche ist und sich von Jägern umgeben sieht". — Zehn Jahre blieb er so abgeschieden von der Welt. „So er vom Tisch ging, so beschloss er sich in seiner Kapelle und blieb allda. Er wollte weder an der Pforte noch anderswo mit Frauen noch mit Männern keine lange Rede haben noch sie ansehen. Seinen Augen hatte er ein kurzes Ziel gegeben, über das sie nicht sollten sehen, und das Ziel war fünf Fuss. Er blieb allezeit daheim, dass er weder in die Stadt noch auf das Land kommen wollte; er wollte allein seiner Einigkeit pflegen". Doch, setzt er selbst hinzu, diese Hut habe ihm nicht geholfen, dass nicht in denselben Jahren „bärliche Leiden" auf ihn gefallen seien. Um „zu gutem Frieden seines Herzens" zu kommen, übte er sich, wie gesagt, auch in der Tugend des Schweigens; und in solcher Hut hielt er seine Zunge, dass er „innerhalb 30 Jahren sein Schweigen ob Tisch

nie brach“. Auf dass er „nicht zu viel mit Rede ausbrüchig würde“, nahm er „in seiner Betrachtung drei Meister, ohne deren besondern Urlaub er nicht reden wollte“: Dominikus, Arsenius, Bernhard. So er reden wollte, so „ging er in der Betrachtung von einem zum andern und bat Urlaub“. Wenn die Rede mochte geschehen „zu rechter Zeit und Statt, so hatte er von dem ersten Meister Urlaub“; von dem zweiten, wenn sie ihm „von aussen keinen Anhang“ gab; und „so sie ihm inwendig keine Unleidigkeit brachte, so däuchte ihn, dass er ihrer aller dreien Urlaub hätte“, und dann redete er; so das nicht war, so „däuchte ihn, dass zu schweigen wäre“. Das empfiehlt er auch später in seinen Schriften (den geistlichen Menschen zunächst, aber gut für Alle). „Ihr sollt den Mund nicht aufthun, ihr habet denn nothdürftige oder nütze Sachen und mit Urlaub eines guten Menschen, den ihr in eurem Herzen zu einem Hüter setzen sollt, und sollt nicht reden, euch däuchte denn, als wenn er gegenwärtig wäre oder er gebe euch Erlaubniss“.

Das mochten noch „nütze“ Uebungen sein; wie schrecklich aber waren jene andern, durch die er den Leib dem Geiste unterthänig machen wollte! Das Tragen eines härenen Hemdes und einer eisernen Kette, bis dass das Blut von ihm rann, war verhältnissmässig noch ein Weniges. Sechszehn Jahre lang schlief er in einem „gar engen“ Unterkleide, „darin waren eingeschlagen anderthalb hundert spitzige Nägel, die waren von Messing und scharf gefeilt, und wurden der Nägel Spitzen allezeit gegen das Fleisch gekehrt“. Nicht zufrieden, sich von dem abscheulichsten Ungeziefer Nachts zernagen zu lassen, so dass er „unterweilen schrie und in sich selbst griesgramte und sich vor Nöthen um und um wand, wie ein Wurm thut, wenn man ihn mit spitzigen Nadeln sticht“, legte er, „damit er in dieser Marter desto minder eine Ruhe gewänne“, Nachts zwei lederne Handschuhe an, darin „messingne spitzige Stiftlein um und um“ waren. Das that er, um, wenn er in dem Schlaf das härene Unterkleid etwa von sich werfen, oder sich gegen das „schnöde, böse Gewürm“ mit den Händen helfen wollte, sich den Körper zu zerkratzen. Er machte sich auch so „gräuliche Risse, dass ihm das Fleisch schwärte an

den Armen und um das Herz"; und „so er über viele Wochen wieder genesen war, so versehrte er sich abermal und machte neue Wunden". — Acht Jahre lang trug er ein hölzern Kreuz, das er sich hatte machen und mit 30 eisernen Nägeln beschlagen lassen, auf seinem blossen Rücken, — „um etwas Zeichens an seinem Leibe zu tragen eines empfindlichen Mitleidens des peinlichen Leidens seines gekreuzigten Herrn". Als er diess Kreuz zum erstenmale auf seinen blossen Rücken spannte, da „erschrack seine zarte Natur darob", und er „widerlegte (stumpfte) ein klein wenig die scharfen Nägel an einem Stein"; diese „unmännliche" Zagheit gereuete ihn aber bald, und er machte sie alle mit einer Feile wieder spitzig. Mit diesem Kreuze „nahm er nun viele Zeit alle Tage zwei Disziplinen", d. h. er schlug hinten mit der Faust auf das Kreuz, um die Nägel in das Fleisch zu treiben. Vor dieser Uebung hatte er eine andere. Er hatte sich eine Geissel aus einem Riemen gemacht und mit messingenen spitzigen Stiften beschlagen lassen, mit der er gewöhnlich Morgens vor Metten im Chor „vor Gottes Fronleichnam", oder in seiner Zelle oder Kapelle sich geisselte, bis es die Brüder merkten. Einmal, da er sich „gar grimme Schläge gegeben", dass sein Blut den Leib abfloss, kommt ein Bruder, der hatte das „Geschelle" (Geräusch) gehört, so dass er ablassen musste. Da „nahm er nun Essig und Salz und rieb seine Wunden damit, dass seines Schmerzens desto mehr wurde". Ein andermal traf er eine Ader auf dem linken Arm, dass ihm das Blut über dem Fuss abfloss und der Arm anschwoll und blutfärbig wurde. Wenn er sich nun so recht gegeisselt hatte und „also blutig dastand" und sich selber ansah, so schien er sich „in etlicher Weise Christo zu gleichen, da man ihn fraislich (grausam) geisselte". Er konnte „von Erbärmde über sich selbst so recht herzlich weinend werden", und bat dann Gott, „dass er seine Sünde vor seinen milden Augen vertilgete". — Zu seinem Nachtlager hatte er eine alte Thüre, mit einem „dünnen Mättlein" aus Rohr bedeckt, das ihm nur bis auf die Kniee reichte. Ein Bettgewand hatte er nicht. „Wie er des Tages ging, also lag er auch des Nachts; nur allein, dass er die Schuhe abzog und einen dicken Mantel um sich that". Unter seinem Haupte

hatte er „ein Säcklein gefüllt mit Erbsenstroh und darauf ein kleines Kisselein“. Das Lager war hart, so dass ihm sein Kreuz gar weh that, und kurz, so dass, wenn er die Füsse strecken wollte, sie ganz bloss auf die Thüre zu liegen kamen und im Winter erfroren. Später vertauschte er dieses Nachtlager mit einem „Stuhle“. — Das hat er 8 Jahre getrieben.

Man sieht, Kopf, Hände, Rücken, Unterleib, Füsse — der ganze äussere Mensch sollte gekästiget (kasteiet) werden und leiden.

Nie versuchte er binnen 25 Jahren, wie kalt es auch im Winter sein mochte, durch die Ofenwärme sich gütlich zu thun; ebenso mied er auch alles Waschen und Baden „zum Ungemach seines zartsuchenden Leibes“; durch viele Zeit ass er des Tages nur einmal und fastete ohne Fische und ohne Eier; ein überkleines Maass erlaubte er sich zum Trinken Wein lange Zeit gar nicht, ausser am h. Ostertag, dem hohen Tag zu Ehren; auch Wasser einige Zeit lang nur so wenig „dass ihm der Mund innen und aussen dürr war als einem Siechen, und ihm seine Zunge zerschwand (zerbarst), dass sie darnach in mehr als einem Jahre nicht verheilen konnte“. Er wollte auch darin ein Nachfolger sein dessen, der am Kreuze rief: „mich dürstet“; doch übernahm es ihn zuweilen, dass er ausrief: „o weh, ewiges Gut, deines verborgenen Gerichtes, dass mir der breite Bodensee so nahe ist und der lautere Rhein um und um mich fliesst, und mir ein einziger Trunk Wasser so theuer ist“! So streng fühlte er sich gebunden, trotz aller Qual; so wenig hatte er die innere Freiheit zu unverkümmertem Genusse, bis sie ihm auf eine Weise wurde, die wieder karakteristisch für ihn ist. Eine Freundin von ihm erklärte ihm nämlich, wie sie in einem Gesicht Jesum und seine Mutter gesehen und gehört hätte über ihn sprechen; „es sei nun genug an der Uebung, der Bruder solle fürohin Wein trinken von seiner verzehrten Natur wegen“; nun trank er auch Wein, da es ihm „also von Gott erlaubt war“. — Auch in der Armuth übte er sich lange Zeit, „so dass er keinen Pfenning wollte empfahen noch handeln, weder mit Urlaub noch ohne Urlaub“.

Vom 18. bis zum 40. Jahre trieb S. „solch ein elendes

Leben nach dem äusseren Menschen"; bald diess, bald, wie wir gesehen haben, jenes vorzugsweise, je in einer gewissen Periode. Statt aller Kritik wollen wir sein eigenes Urtheil aus seiner späteren Zeit mittheilen, das wohl erschöpfend zu nennen ist. Seine geistliche Tochter, E. Staglin, hatte diese seine Aszese nachahmen wollen. Er wehrte ihr aber; das gehöre „ihrer fräulichen Schwachheit und wohlgeordneten Natur" nicht zu, denn jede Aszese müsse mehr oder weniger eine individuelle sein. „Der liebe Jesus sprach nicht: Nehmet mein Kreuz auf euch; er sprach: jeder Mensch nehme sein Kreuz auf sich. Du sollst nicht anfahen zu befolgen der Altväter Strengheit, noch die harten Uebungen deines geistlichen Vaters (eben die seinigen); du sollst aus allem dem dir selbst ein Fach oder Theil nehmen, das du wohl erzeugen mögest mit deinem kranken (schwachen) Leibe, damit die Untugend in dir sterbe, und du mit dem Leibe lange lebest; das ist eine sehr würdige Uebung und ist dir die allerbeste". Dieses individuelle Recht nahm dann nun S. auch für sich — mit Hinweisung auf die Altväter — in Anspruch, als ihn Elsbeth frug, warum denn er so strenge Uebung gehabt, und sie doch weder ihr noch andern Menschen anrathen wolle. Von einigen Altvätern, sagt er, finde man geschrieben, „dass sie ein unmenschlich und unglaublich strenges Leben führten, dass es zu diesen neuen Zeiten etlichen weichen Menschen ein Gräuel ist, nur davon sagen zu hören, denn sie wissen nicht, was inbrünstiger Ernst erzeugen mag, mit göttlicher Kraft zu thun und zu leiden um Gott. Einem solchen inbrünstigen Menschen werden alle unmöglichen Dinge möglich zu vollbringen in Gott". Von andern Altvätern dagegen finde man, dass „sie sich selber solche grosse Strengheit nicht anthaten, die doch beide auf ein Ziel enden wollten. S. Peter und S. Johannes wurden ungleich erzogen. Wer kann das Wunder alle ausrichten, denn dass der Herr, der wunderbar in seinen Heiligen ist, von seiner grossen Herrschaft wegen mit mancherlei Weise will gelobt werden. Dazu sind wir auch ungleich genaturt; was eines Menschen Fug ist, das fügt dem Andern nicht". Darum, meint S., solle keiner den an-

dern urtheilen, nicht die weichen Menschen die strenge Uebung an andern, noch umgekehrt. „Luge allein jeder Mensch auf sich selbst, und merke, was Gott von ihm haben wolle und sei dem genug und lasse andre Dinge bleiben". Im Uebrigen aber sei „viel besser, bescheidene (vernünftige) Strengheit führen denn unbescheidene"; und weil das Mittel (die Mitte) mühlich zu finden, „rathsamer, ein wenig darunter zu bleiben, denn sich zu viel hinüber zu wagen"; denn „es geschieht oft, so man der Natur zu viel unordentlich abbricht, dass man ihr auch darnach zu viel muss unordentlich wieder geben"; wiewohl „das sei, dass sich hierin manch grosser Heilige übersehen habe aus inbrünstigem Ernst".

Diese Kasteiungen, die S. mit solcher Strengheit an seinem Leibe übte in der ersten Periode seines Lebens, bewahrten ihn indess lange nicht vor inneren Leiden und Anfechtungen. Wir haben über sie uns schon bei T. ausgesprochen (s. S. 211), der sie gewissermassen als einen nothwendigen Durchgang aller Gottesfreunde angesehen hat. Solcher geistigen Anfechtungen nennt S. besonders dreie, die ihn quälten. Einmal: „Unrechte Einfälle von dem Glauben". Z. B. „wie mochte Gott Mensch werden"? Man sieht, wie jene Zeiten lange nicht so äusserlich autoritätsmässig waren, als man gemeinhin annimmt; besonders in den Klöstern kommen diese Glaubensanfechtungen vielfach vor; aber sie sind meist geheime Herzensgeschichten geblieben. S. kam immer tiefer hinein: „so er dem je mehr begegnete, so er je mehr verwirrt ward". Neun Jahre habe ihn Gott in dieser Anfechtung gelassen; „zujüngst, da es ihm Zeit däuchte, da half Gott ihm gänzlich davon und ward ihm von Gott grosse Festigkeit und Erleuchtung des Glaubens". Das andere innerliche Leiden war „ungeordnete Traurigkeit". Es war ihm stets „so schwer in seinem Gemüthe, als ob ein Berg auf seinem Gemüthe läge". Es kam zum Theil davon: „sein geschwinder Abkehr war so stark, dass seiner leiblichen Natur gross Gedränge davon geschah". Diese Nöth währte ihm acht Jahre. Das dritte Leiden war die „Anfechtung, seiner Seele möchte nimmer Rath werden, und er müsste ewiglich verdammt sein, wie recht er thäte, oder wie viel er sich übte, dass das nicht

hülfe, dass er der Behaltenen einer würde“ Die Anfechtung liess ihn nicht, Tag und Nacht, im Chor oder sonst. „Was hilft dir Gott dienen? Es ist dir doch nur ein Fluch“. Diese Angst kam zum Theil daher: „ihm ward gesagt, dass sein Empfahen in den Orden wäre geschehen mit Uebertragen zeitlichen Gutes, davon die Sünde kommt, die da heisset Simonia“. Das „senkte“ er in sein Herz, bis er „in diess Leiden kam“. Es währte an die 10 Jahre, da kam er zu dem „heiligen Meister“ Eckard und klagte es ihm. Der „half ihm davon“. Es war diess also vor 1329. Auch „von den bösen Geistern“ erlitt er unzählig viel „in angenommenen jämmerlichen Bilden“, bei Nacht und Tag, wachend und schlafend, dass ihm „gar weh davon geschah“.

Wohl mögen diese inneren Anfechtungen theilweise auch mit seiner überstrengen Leibes-Aszese im Zusammenhang gestanden sein; jene mögen diese befördert, diese hinwiederum in ihrer Reaktion auf das Gemüth mag jene gesteigert haben; jedenfalls aber steht diese Aszese in einer wesentlichen Verbindung mit einer andern Reihe von psychisch-leiblichen Zuständen, auf die wir nun unsere Aufmerksamkeit richten müssen. Wir meinen die ekstatischen und visionären, die in Suso's Leben ganz heimisch sind, und zu denen seine nervose Natur von Haus aus eine Disposition haben mochte, welche aber durch die sein Nervenleben völlig überreizende Aszese nothwendig gesteigert werden musste. Alle Tröstungen, Ahnungen, Aufschlüsse, Gaben tragen diese Form in seinem Leben oder werden ihm in dieser Form mitgetheilt, „eingeleuchtet“ (inspirirt). Gemeiniglich leitet er diese Zustände mit den Worten ein: er sei „sinkend in sich selbst“ geworden, in sich selber entsunken, und dann in der „Ver- (Ent-) gangenheit seiner äusseren Sinne sei ihm vorgewesen“. Besonders Morgens nach der Messe, wenn er „niedergesessen in ein stilles Rühlein“ in seiner Zelle oder Kapelle, finden sie sich bei ihm.

Die Reihe dieser Zustände beginnt mit der Ekstase, die er — es war „an seinem Anfang“ — am St. Agnesentage nach Mittag im niedern Gestühle des rechten Chors gehabt hat. „Zu derselben Zeit hatte er ein sonderliches Gedränge von schweren Leiden, das auf ihm lag. Und so er also stand trostlos, und

Niemand bei noch um ihn war, da ward seine Seele verzückt. Da sah er und hörte er, was allen Zungen unaussprechlich ist. Er war formlos und weislos und hatte doch aller Form und Weise freudenreiche Lust an sich; das Herz war gierig und doch gesattet; der Muth war lustig und wohl geflorirt; ihm war Wünschen geleget und Begehren entgangen. Er that nur ein Starren in den glanzreichen Wiederglast(schein), in dem er gewann sein selbst und aller Dinge ein Vergessen; war es Tag oder Nacht, das wusste er nicht; es war des ewigen Lebens eine ausbrechende Süssigkeit nach gegenwärtiger stillstehender ruhiger Empfindlichkeit. Er sprach darnach: ist das nicht Himmelreich, so weiss ich nicht, was Himmelreich ist". Dieser „überschwängliche Zug" währte wohl „eine Stunde oder eine halbe"; „ob die Seele in dem Leibe blieb oder von dem Leibe geschieden war, das wusste er nicht". Da er wieder „zu sich selber" kam, da war ihm „in aller Weise als einem Menschen, der von einer andern Welt ist kommen". Aber sein leibliches Leben war ganz erschöpft: „der Leib sank nieder zur Erde wider seinen Dank wie eines Menschen, dem von Ohnmacht gebrechen will". Dagegen „seine Seele und Gemüth waren inwendig voll himmlischen Wunders; die himmlischen Blicke gingen und wiedergingen in seiner innigsten Innerheit, und es war ihm, als ob er in den Lüften schwebte; die Kräfte seiner Seele waren erfüllet des süssen Himmelschmacks, als so man ein gut Elektuarium aus einer Büchse schüttet, und die Büchse dennoch den guten Geschmack behält. Dieser himmlische Schmack blieb ihm darnach viele Zeit und gab ihm eine himmlische Sehnung und Begierde nach Gott". Doch „auswendig merkte Niemand nichts an ihm". — Auf diesen ersten „Blick" folgte bald das Leuchten des über seinem Herzen eingegrabenen Namens. Es war auch nach der Mette, er sass auf seinem Stuhl in seiner Zelle; „indem entsank er in sich selber und däuchte ihn, dass etwas Lichtes ausdränge von seinem Herzen". Er sah hin; „da erschien auf seinem Herzen ein gulden Kreuz und darinnen waren verwirket in erhabener Weise viel edle Steine und die leuchteten zumal schön: Jesus". Umsonst sucht er nach seiner Kappe, das überbrechende klare Licht zu bedecken;

die „ausdringenden Glänze“ waren zu mächtig. Ein andermal sah er, „in welcher Weise Gottes verborgene Wohnung in seiner Seele gestaltet war“. Er sah nämlich, „dass der Leib ob seinem Herzen so lauter ward als ein Krystall, und sah mitten im Herzen ruhiglich sitzen die ewige Weisheit in lieblicher Gestalt“ und bei ihr seine Seele „in himmlischer Ersehnung“ und „an das göttliche Herz gedrückt“. — Besonders häufig sieht und verkehrt er in diesen visionären und ekstatischen Zuständen mit „seinem“ Engel oder dem himmlischen „Ingesinde“; er sieht „den Himmel offen, die lichten Engel klar auf- und abfahren in lichtem Gewande“; er wird „eingelassen in den himmlischen Hof“; erblickt Maria, Christum. In „leidenden Zeiten“ war „sein grösster Aufenthalt (Aufrechthaltung) von innen“ eben der himmlischen Engel „emsige Beholfenheit“ (Hülfe) (s. u.). — Auch mit Verstorbenen verkehrt er, und „es war ihm gewöhnlich, dass viele Seelen ihm erschienen, so sie von dieser Welt schieden, und ihm kund thaten, wie es ihnen ergangen wäre, womit sie ihre Busse verschuldet hätten, und womit man ihnen helfen könne und wie ihr Lohn wäre von Gott“. Von seiner Mutter wissen wir es bereits; auch sein Vater erschien ihm „und zeigte ihm mit einem jämmerlichen Anblick sein ängstliches Fegfeuer, und womit er das allermeist verschuldet hätte, und sagte ihm ausgeschiedentlich, wie er ihm helfen sollte“. Das that S.; und nun „erzeigte sich ihm der Vater darnach und sagte ihm, dass er davon wäre ledig worden“. Auch „der selige Bruder“ Johannes der Tukrer, ein Strassburger Bürger und Gottesfreund, von dem wir aber sonst nichts näheres wissen, erschien ihm in einem Gesicht, und der „selige Meister Eckard“; dieser „in überschwenglicher Günliche (Klarheit), in die seine Seele bloss vergottet war in Gott“. S. stellte zwei Fragen an seinen seligen Lehrer; die eine war: „wie die Menschen stünden (jenseits), die der nächsten Wahrheit mit rechter Gelassenheit genug wären“. Die Antwort lautete: „der Menschen Eingenommenheit in die weislose Abgründigkeit möchte Niemand geworten (aussprechen)“. Auf die zweite Frage, was hiezu „die sonderlichste“ Uebung wäre, sprach der Meister: „der Mensch solle sich selber nach seiner Selbstheit mit tiefer Gelassenheit entsinken,

und alle Dinge von Gott und nicht von der Kreatur nehmen, und sich in eine stille Geduldigkeit setzen gen allen noch so wölfischen Menschen". Auch jener liebe Studiengenosse, der uns früher schon begegnet, erschien ihm. Sie hatten, als sie „von einander gefahren und einander getreulich gesegnet hatten" (wahrscheinlich in Köln), ein „Gedinge" gemacht: „wer zuvor stürbe, dem sollte der Andere ein Jahr lang alle Wochen zwei Messen sprechen". Ueber „etwa manches" Jahr starb dem Suso „sein getreuer Geselle" voran. Der zurückgebliebene Freund gedachte des Seligen getreulich, vergass aber der Messen. Da erschien, „als er eines Morgens eingezogen sass in seiner Kapelle", dem Suso der Freund, und bat ihn — um die Messen, auf dass er „bald von dem Fegfeuer erlediget werde". — Ein andermal erschienen ihm zwei fromme Personen, die ihm „heimlich" gewesen waren; die Eine war „vornehm vor dem Volke gewesen und begabt mit göttlicher Süssigkeit". Die Andere war „nicht vornehm gewesen und Gott hatte sie emsiglich mit Leiden geübet". Die vornehme sagte ihm nun, dass sie noch im Fegfeuer wäre, „weil von ihrer Vornehmheit etwas geistlicher Hoffarth ihr eingefallen, der sie nicht bald genug ausgegangen"; die Andere aber, „die ein verdrückter, leidender Mensch" gewesen, war „ohne Mittel zu Gott gefahren". — Dessgleichen „geschah ihm von unzählig vielen Seelen", und „von dem nahm er da Lust, und es gab ihm viele Zeit einen bildreichen Aufenthalt" (Stärkung). Ueberhaupt „hatte er in denselben Zeiten gar viele Visionen künftiger und verborgener Dinge", und „gab ihm Gott eine empfindliche Kundschaft (insofern es denn sein mochte), wie es im Himmelreich, in der Hölle und im Fegfeuer stünde".

In diesen ekstatischen Zuständen sieht S. nicht bloss himmlische Gesichte, er hört auch himmlisches „Getöne". Eines Males sass er nach der Mette in seiner Kapelle; „da hörte er etwas in seiner Inwendigkeit so herzlich erklingen, dass sein ganzes Herz bewegt ward". Die Stimme „sang mit einer süssen Hällung und lautem Ton, da der Morgenstern aufging, diese Worte: Stella maris Maria hodie processit ad ortum (der Morgenstern Maria ist heut aufgegangen)". Dieser Gesang „hallte also übernatürlich wohl in ihm, dass ihm sein ganzes

Gemüth erfreuet ward, und er sang mit ihm fröhlich“. — Ein andermal in der Fastnacht, „da er sein Gebet gezogen, bis dass der Wächter den Tag anblies“, und ihm nun „eine kleine Weile die Sinne in eine Ruhe kamen“, hörte er „die himmlischen Jünglinge mit hoher Stimme das schöne Respons singen: mache dich auf und lass dich erleuchten, Jerusalem“! und es klang „unmässiglich süss in seiner Seele“. Da sie „kaum ein wenig gesungen hatten, da ward des himmlischen Getöns die Seele so voll, dass es der kranke (schwache) Leib nicht mehr erleiden mochte und gingen ihm die Augen auf und das Herz ging über und flossen die inbrünstigen Zähren über die Wangen ab“. — Dieses „himmlische“ Getöne geht wie das „Schauen“ durch Suso's Leben hindurch in dessen bewegten oder höher gestimmten Momenten. Bald hört er von innen heraus diese Musik, bald von aussen, besonders von den Engeln, bald hört er nur zu und sie singen, und singen ihm das Herz auf, dass er mitsingt („da erhub derselbe Jüngling in des Bruders — seiner — Seele ein Lied“), bald singt er und sie fallen mit ein in seinen Gesang. Er kann es nicht beschreiben, „wie süssiglich es da erklingt“, es ist, „als ob alle Saitenspiele da erklängen“, „so süssiglich, dass nie eine Harfe so süssiglich sprach“; seine Seele „zerfliesst vor grosser Wollust“, seine Sinne „verfliegen von der Ueberkraft dergleichen Getönes“; sein Herz wird „so voll inbrünstiger Minne und Jammers nach Gott“, dass ihm ist, „als ob es von übergrosser Noth zerbrechen wolle“; er muss die „rechte Hand darauf legen“, sich „selber zu Hülfe“. Seine „tödtliche Natur“ mag „den Ueberschwall“ nicht erleiden; er „kommt wieder zu sich selbst“ in der inbrünstigen herzlichen Minne; und „er findet seine rechte Hand auf dem Herzen liegen, wie er sie in der ungestümen Bewegung zu Hülfe auf das Herz gelegt hat“.

Einmal sieht er sogar die singenden Engel „himmlisch tanzen“. Sie fordern ihn auf, sein Leiden aus dem Sinne zu werfen und ihnen „Gesellschaft zu leisten“. Und sie singen dabei das „Gesänglein“ von dem Kindlein Jesu: in dulci jubilo. „Der Vorsinger konnte den Reigen gar wohl regieren, und der sang vor und die andern nach und sangen und tanzten

mit jubilirendem Herzen. Der Vorsänger machte die Repetition wohl dreifältig: ergo merito, etc. Das Tanzen war nicht geschaffen in der Weise, als man in dieser Welt tanzet: es war ein himmlisches Auswallen und Wiedereinwallen in den wilden Abgrund der göttlichen Verborgenheit".

Wir wollen über diese Zustände, in denen Suso freilich, dankbarer Gesinnung voll, „göttliches Minnespiel", „Vorspiele göttlichen Trostes" findet, und sich „mit dem allmächtigen Gott wohl sein" lässt, einige Andeutungen anfügen. Sie kommen meist vor — allerdings werden sie zuletzt tägliche Erscheinung bei ihm, Gewohnheit, zweite Natur — einerseits, wenn sein Gemüth entweder schmerzlich getroffen ist und leidet und nun die Flügel schwingen möchte, um sich aus der Dunstregion in eine lichtere Sphäre aufzuschwingen: er ward versetzt „in ander Land", heisst es oft; oder wenn er überhaupt höher gestimmt ist, auch in freudigem Sinne; anderseits, wenn zugleich auch sein leiblich-nervoses Leben in Folge voraufgehenden Nachtwachens, Betens, Betrachtens gesteigert ist und in Reizbarkeit, in einer Art Vibration sich befindet. In diesen ekstatischen Zuständen, in denen er Himmlisches sieht, hört, ja schmeckt, scheint es nun aber eben Suso's e i g e n e, aber seine h ö h e r e Natur zu sein, die in d i e s e r Weise hervorbricht, sich Luft macht, Trost, Erleuchtung sucht und gewinnt, und ihn hinüberhebt über die Schmerzen und Dunkelheiten dieses Zeitlebens, — denn „seiner Seele, lesen wir, blieb allemal darnach längere Zeit viel himmlischen Geschmackes und Jammers nach Gott". Die p e r s ö n l i c h e Eigenthümlichkeit Suso's, noch abgesehen von seiner religiösen, spiegelt sich ganz in d i e s e n Zuständen. Die Lauterkeit der himmlischen Erscheinungen, die Süssigkeit der Gesänge, diess alles, was ihn so wunderbar ergreift — was ist diess anders, als eben der heimliche Dichter und Sänger in ihm, der geweckt worden ist und nun in ihm spielt, der sich auch verräth in jenem rhythmischen Auswallen und Wiedereinwallen der himmlischen Reigen? — Aber auch im I n h a l t sind diese Nachtgesichte ganz der Reflex der Taggesichte: es ist immer der Suso, der erscheint und spricht, das heisst, die Jenseitigen sprechen ganz in seinen Ideen,

Vorstellungen: seine Mutter, sein Vater, Eckard, seine Freunde! Wer einmal seine religiösen Anschauungen kennete, hätte die Antworten ganz so geben können. Sogar die momentanen Stimmungen, Entbehrungen, Leiden, reflektiren sich in diesen Zuständen und finden in ihnen ihre Tröstungen, Heilungen, ihren Ersatz. Die im Tagesleben gebrochene Natur verleiht in den magischen Spiegelungen ihrer Nachtgesichte ihren Objekten den täuschenden Schein der wirklichen Gegenwart, so dass sie eine Art Hülfe der Natur selbst sind gegen die übermässigen Einschränkungen, die ihr S. auferlegt. Er ist ein Liebhaber des Obstes, hat sich aber den Genuss desselben, weil er „seine Lust zu viel daran suchte", zwei Jahre lang entzogen; da erscheint ihm in der Fastnacht, als er übel hungerte und fror, ein Knabe mit süssem Gesang und bietet ihm „ein hübsches Zainlein (Körbchen), das war voll rother Früchte, gleich rothen, zeitigen Erdbeeren, und die waren gross um sich". So auch dort, in jener strengen Enthaltsamkeit von allem Getränke, als er einmal wieder einen durstigen Mund vom Tische davon getragen, erscheint ihm Maria und „das Kind" mit einem Krüglein frischen Wassers; sie gabs ihm, dass er tränke und er trank und „er löschte seinen Durst nach Wunsch". Einmal gewährt ihm sogar in einer Vision „die Mutter" von dem „heilsamen Trank, der von ihrem Herzen fliesst" (!). Und „da er wohl getrunken hatte des himmlischen Trankes, da blieb ihm etwas in dem Munde als ein kleines, weiches Knöllein, das war weiss, wie das Himmelbrod geschaffen war, das behielt er in dem Munde, etwa lange zu einem wahren Urkund".

Diese Visionen u. s. w. sind stehend in Suso's Leben; sie sind aber ganz besonders ein steter Prolog zu einem jeden besondern Akt desselben. Es geschieht nichts, es begegnet ihm nichts, Gutes oder Leides, er thut nichts — immer geht gleichsam eine Andeutung oder eine Aufforderung voran in einer solchen Vision, sei es, dass er sie selbst gehabt, oder dass sie Geistesverwandte über ihn gehabt haben; — ein Zug, auf den wir überhaupt in jener Zeit, besonders auch

unter den Gottesfreunden, stossen, z. B. zwischen Rulman Merswin und Nikolaus von Basel.

Selbst an wunderhaften Geschichten, oder die doch dafür gelten sollten, um diess gleich hier noch anzufügen, fehlt es nicht in Suso's Leben. Der Maler, der seine Kapelle bemalte, ward, als er die Altväter mit Kohlen entworfen hatte, krank an den Augen. Da „strich S. seine Hände an die Bilde und bestrich dem Maler seine wehethuenden Augen und sprach: in der Kraft Gottes und der Heiligkeit dieser Altväter gebiete ich euch, Meister, dass ihr morgen des Tages herwiederkommet und an euren Augen gänzlich genesen seied". Und der Maler genas. Ein andermal, in einer „fremden Statt", Abends, als ihrer wohl zwanzig Personen, „guter Kinder", beisammen waren, „dass sie das Wort Gottes aus seinem Munde zu hören begehrten" in der Nachtherberge, gebrach es an Wein; zuletzt brachte man ein „viel kleines Fläschlein". S. sprach den göttlichen Segen darüber und trank, denn ihn dürstete sehr, nach dem Gehen, und die Andern tranken auch allesammt, und tranken „aber und aber" und waren dabei „so begierig", das Gotteswort von ihm zu hören, dass des göttlichen Wunders — Mehrung des Trankes — Niemand achtete, bis zujüngst, da sie „zu sich selber kamen". Da „wollten sie des Dieners Heiligkeit diese That und diess Zeichen zuschreiben"; Kinder, sprach aber S., „Gott hat diese reine Gesellschaft ihres guten Glaubens geniessen lassen und hat sie leiblich und geistlich getränkt". — Wieder einmal auf einer Fahrt, als er sehr angegriffen war, und sein Geselle ihm ein Rösslein wünschte, dass er reiten möchte, kam ein solches aus einem Walde, wohl „gezäumet und gesattelt"; und wie es zu ihnen kam, stand es stille und S. setzte sich darauf bis er ausgeruhet, dann liess er es wieder seine Strasse gehen. „Woher es kam oder wessen es war, das konnte er darnach nie erfahren".

Genug davon. Wir treten nun in die zweite Periode seines Lebens, die mit seinem 40. Jahre (Schwabenalter) beginnt, das überhaupt bei den Mystikern, auch bei Tauler (s. o.), und Rusbroek als eine Art Wendepunkt erscheint. Die erste Periode ist, wenn auch nicht ausschliesslich doch vorzugsweise, eine

aszetische gewesen, da S. in seinem Kloster sein eigenes Heil durch strenge Uebung zu wirken suchte. Nachdem er nun „solch übendes Leben nach dem äussern Menschen geführt hatte von seinem 18. Jahre bis auf sein vierzigstes, und alle seine Natur verwüstet war, dass nichts mehr dahinter war, denn Sterben, oder aber von solcher Uebung lassen, da liess er davon, und ward ihm von Gott gezeigt, dass die Strengigkeit nnd die Weise allesammt nichts anders gewesen wäre, denn ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen, und meinte, es müsste noch fürbass gedrungen werden in einer anderlei Weise, sollte ihm je recht geschehen". An einer andern Stelle bestätigt er diess. Da seine Natur verwüstet gewesen, sei ihm in einem Gesicht an dem Pfingsttag ein himmlisch Gesinde erschienen und habe ihm kund gethan, dass es Gott nicht länger von ihm haben wolle. Da „liess er davon und warf es alles (seine Marterinstrumente) in ein abfliessend Wasser".

Auf eine höhere Stufe sollte er nun treten. „Du bist lange genug", sagt ihm ein stolzer Jüngling in einem Gesichte, „in den niedern Schulen gewesen, und hast dich genug darin geübet und bist zeitig geworden". Er sollte nun in „eine höhere Schule" kommen, der „höchsten Kunst" ein „frommer Schulpfaffe" werden; oder, wie es sich ihm auch in seinem romantisch-ritterlichen Sinne gestaltet, die Zeit der geistlichen Gottes-Ritterschaft sollte für ihn kommen. Er war einmal im Nachdenken über das Wort Hiobs (7, 1): das Menschenleben auf diesem Erdreich ist nichts anderes denn eine „Militia", das er sich im damaligen Sinne mit Ritterschaft übersetzte; zuhand in einem Gesicht erscheint ihm „ein sauberer Jüngling, männlich gestaltet, und bringt ihm zween kluge (schöne) Ritterschuhe und andere Kleider, die die Ritter pflegen zu tragen"; und mit den Worten: „wisse, Ritter, du bist bisher Knecht gewesen; Gott will, dass du nun Ritter seiest", legt er ihm die Tracht des neuen Standes an. „Waffen, Gott, was ist aus mir worden"? ruft er verwundert aus, „woher die Ritterschaft (ohne Streit)"? Aber sofort wird ihm bedeudet, es „solle ihm noch genug Streites werden.... Wer die geistliche Ritterschaft Gottes will unverzaglich führen, dem

soll viel mehr grossen Gedränges begegnen, denn es je that zuvor bei den alten Zeiten den berühmten Helden, von deren kecker Ritterschaft die Welt pflegt zu singen und zu sagen. Du wähnest, Gott habe dir dein Joch abgelegt, und deine Bande hingeworfen und sollest nun Gemaches pflegen. Es geht noch nicht also. Gott will dir deine Bande nicht ablegen, er will sie nur ändern, und will sie viel schwerer machen, denn sie je wurden". Es müssen damals in ihm offenbar Elemente eines höheren umfassenderen Lebens gegohren haben; aber man spürt auch die Angst vor der Welt an dem bisher so ausschliesslichen Klostermann. Er fuhr einmal über den Bodensee, da traf er einen Knappen, der auf Abenteuer und Turnier auszog, und ihm erzählte, wie die Ritter kämpfen müssten um den Preis (Fingerring). Auch das schlug wieder in ihn. „Ach, würdiger Herr Gott, müssen die Ritter dieser Welt solche Leiden empfahen um so kleinen Lohn, der an sich selbst nichts ist, wie ist dann so billig, dass man um den ewigen Preis noch viel mehr Arbeit erleide! Ach! zarter Herr, wäre ich dess würdig, dass ich dein geistlicher Ritter würde"! Wie ihm nun aber Gott „in der Statt, da er hin wollte", bärliche Leiden sendet, wird er „traurig und widermüthig gegen ihn". So muss er erfahren, auch in einem Art Vorspiel, dass es mit Wünschen nicht gethan ist; dass die Ritterschaft erprobt sein will. „Wo ist nun vornehme Ritterschaft"? muss er sich vorhalten lassen. „Was solch' ein stroherner Ritter und ein tuchener Mann jetzt für grosse Verwegenheit hat in Liebe, und dann verzaget im Leid"! Da „fing er an zu lachen, und fielen ihm doch dabei die Zähren über die Wangen ab; und er verhiess Gott, dass er nicht mehr weinen wolle, damit ihm der geistliche Fingerring von ihm werden möchte".

Worin bestand denn nun aber, fragen wir, dieses Höhere und Weitere, diese neue Ritterschaft, mit Einem Worte, der Karakter dieser zweiten Periode im Leben Suso's?

Einmal in einer Erweiterung seines Blicks und seiner Thätigkeit. Wir wissen, wie er lange Jahre sich auf sein Kloster hatte beschränken wollen. Seine Zelle, das Kapitelhaus, seine Kapelle waren fast der ausschliessliche Schauplatz

seines (asketischen) Lebens und Thuns gewesen; und an diesen Orten hatte er noch „seine heimliche gewöhnliche Statt". Um sich diess sein „Gefängniss" zu erleichtern, als er sich selber „die 10 Jahre ohne Eisen eingeschlossen", hatte er sich auch seine Kapelle ausstaffiren lassen. Das Bild der Weisheit (s. o.) hatte er dort aufgehängt; an den Wänden den Namen Jesus (IHS) malen lassen, dann die Bilder der Altväter, auch symbolische Figuren, „dass dem leidenden Menschen Leiden desto leidlicher werde", nämlich „den tröstlichen Rosenbaum zeitlichen Leidens", und „noch einen andern Baum des Unterschieds zeitlicher und göttlicher Minne"; auch Verse standen da in Latein: „wie sich die zweierlei Minne widerwärtiglich halte" (E. Stäglin übersetzte sie in deutsche Reime), und Sprüche der Altväter, z. B. „Halte deinen äusseren Menschen in Stilligkeit und den inneren in Lauterkeit"; „Wie sich der sterbende Christus am Kreuze bewies, darnach soll unsere Weise gebildet sein"; „Ich thue meinem Leibe viele Härtigkeit an, weil ich von ihm viele Anfechtung habe"; „Was dich eines lautern Gemüthes entsetzen mag, das sollst du meiden, wie gut es scheine"; „Alle Vollkommenheit endet da, wenn die Seele mit allen ihren Kräften eingenommen ist in das einige Ding, das da Gott ist". So hatte er, „wie es ihm und andern anfahenden Menschen zugehört", seine heimliche Kapelle ausgeziert, von der Heinrich Murer (im 17. Jahrhundert) sagt, sie sei zu seinen Zeiten noch gezeigt worden im Predigerkloster, „neben dem Chor zur rechten Hand, unter der Stiege, da man den Letner (Emporkirche) aufgeht".

Hier, das war seine Welt gewesen in der ersten Periode. Wir finden zwar auch, dass er da und dort geprediget; er mag auch Reisen gemacht haben. Er stand mit Tauler, mit Heinrich von Nördlingen, mit den Gottesfreunden in Verbindung; er hatte bei diesen schon einen hohen Namen; Christine Ebner hatte eine Vision über ihn, in der ihr „geoffenbart" wurde, sein Name wäre mit dem Tauler's im Himmel geschrieben. Auch hat er in dieser Periode sein Büchlein von der ewigen Weisheit verfasst. Doch war sein Leben bis jetzt kein vorzugsweise thätiges nach Aussen gewesen. Nun

aber fühlt er sich auch eben darauf gewiesen. „Da er viele Jahre seiner Innigkeit gepflogen hatte, da ward er von Gott getrieben mit mancherlei Offenbarung auf seines Nächsten Heil, dass er dem auch genug sein sollte“.

Ein anderer Unterschied und eine höhere Stufe, welche diese zweite Periode karakterisirt, betrifft sein eigenes religiöses Leben. War die erste mehr asketisch, so ist diese zweite mehr mystisch; die überstrenge Kasteiung hat ein Ende; die „Kunst der höchsten Schule“, wird ihm bedeutet, sei „eine ganz vollkommene Gelassenheit seiner selbst, also dass ein Mensch stehe in solcher Entwordenheit, wie immer sich Gott gegen ihn erzeige, mit sich selbst oder mit seinen Kreaturen, in Lieb und Leid, dass er sich dess befleisse, dass er allezeit gleich stehe in einem Aufgeben des Seinen, in wiefern es menschliche Schwachheit erzeugen mag, und allein Gottes Lob und Ehr ansehe, wie sich der liebe Christus bewies gegen seinen himmlischen Vater“.

Es ist diess das „Gleich in Ungleich“, auf das auch Tauler so sehr dringt; zunächst die praktische Mystik, die völlige Reinigung des Innern. Damit hängt denn nun ein Drittes zusammen, was S. ganz besonders hervorhebt als dieser zweiten Hälfte seines Lebens zufallend; und was einerseits eine Folge eben seines sittlich-religiösen Wirkens auf die andern Menschen ist, und anderseits eben wieder diese Stufe der Gelassenheit am allersichersten bewirkt, so dass diese drei Momente sich gegenseitig bedingen. Wir meinen: Leiden und zwar Leiden von anderen Menschen, die noch etwas ganz anderes seien, als eigene Uebungen, viel weher thun, viel mehr Kraft zu tragen erfordern, auch viel mehr reinigen. Mit allen seinen äussern Uebungen, das musste er sich selbst sagen, sei er doch noch „ungelassen, zu empfahen fremde Widerwärtigkeit“. „Du bist noch als ein erschrockenes Häs'chen, das in einem Busch verborgen liegt und ob jeglichem fliegenden Blatt erschrickt;... so du solltest untergehen, so fliehest du; so du dich solltest bloss darbieten, so birgst du dich; so man dich lobet, so lachest du; so man dich schilt, so trauerst du; es mag wohl wahr sein, dass du einer hohen Schule bedarfst“. Die Lebensbeschreibung Suso's ist nun voll dieser schmerz-

lichen Erfahrungen. Er selbst betrachtet sie von dem Standpunkte, dass er „zu Grunde in allen Dingen sollte versucht werden", oder, wie eine Gottesfreundin ein Gesicht über ihn hatte, er sollte von Gott ganz und gar mit Blut bestrichen und „gearznet" werden, damit er „ein Mensch würde ganz nach Gottes Herzen". In dieser Absicht sollten ihn vornehmlich dreierlei Leiden, die ihm angezeigt worden, treffen. „Du schlugest dich selbst bisher mit deinen eigenen Händen, und hörtest, wenn du wolltest, auf, und hattest Erbärmde über dich selbst (s. o.). Ich will dich nun dir selber nehmen und will dich ohne alle Wehr den Fremden zu behandeln geben". Da solle er an seiner Ehre untergehen „durch etliche blinde Menschen, und „von dem Druck solle ihm weher geschehen denn von dem scharfen Kreuz seines verwundeten Rückens"; denn in seinen „vorderen" Uebungen sei er bei den Leuten „gross erhaben" gewesen; jetzt werde er „niedergeschlagen" und müsse „zu nichte werden". Auch seine menschliche Liebe müsse leiden. „Wie manchen bittern Tod du dir selber angethan hast, so ist dir doch das blieben von Gottes Verhängniss, dass du eine zarte, minnesuchende Natur hast"; nun aber solle geschehen, dass er an den Stätten, da er sonderliche Minne und Treue suchte, da grosse Untreue und grosses Leiden und Ungemach erfahren werde. Endlich werde ihm auch innerlich das Gefühl der göttlichen Liebe zuweilen abhanden kommen, damit er ganz und rein und selbstsuchtlos nur Gott um Gottes willen gewinne und habe. „Du bist bisher ein saugender, unentwöhnter Zärtling gewesen, und hast in göttlicher Süssigkeit wie ein Fisch in dem Meere geschwebt. Das will ich dir nun zucken (rauben) und will dich lassen darben und dorren, dass du beide, von Gott und der Welt, sollst verlassen werden". Um diese Zeit sah S. von dem Fenster seiner Zelle aus einen Hund im Kreuzgang, der trug „ein verschlissen" Fusstuch im Mund, und „warf es auf und nieder und zerrte Löcher darein". Diess Fusstuch traf sein Herz; „wie sich das Fusstuch schweigend lässt misshandeln, sprach er zu sich selbst, so thue du auch". Er holte es, und „behielt es viele Jahre als sein liebes Kleinod, und so er wollte ausbrechen mit Ungeduld, so nahm er es hervor, dass er sich

selber darin erkennete und gen allermänniglich still hielt". Er hatte noch ein anderes Bild, an dem er in seinen Leiden sich hielt: jenen „Rosenbaum". Denn er wusste kein lieberes und erhebenderes Symbol der Leiden als — Rosen. „Ach, zarter Herr, dass Leiden dem Menschen sogar weh thut, und es ihn doch geistlich so schön zieret, das ist ein wunderlich Gefüge von dir"! Vor allem aber, damit das Leiden „adelich in ihm" und er durch dasselbe „vollbracht" würde, hielt er sich an Christi Vorbild, nach dem er „in solch leidender Weise" wollte und sollte gebildet werden.

Das sind die allgemeinen Lineamente der Physiognomie dieser zweiten Periode. Wir finden S. in dieser Zeit — es ist zwar nicht bestimmt gesagt, doch gewiss fallen diese häufigeren Reisen eher in diese, als in die frühere Periode — in Strassburg, wohin er öfters kam, „nach seiner Gewohnheit"; den Rhein hinunter in Köln; ferner in Aachen, „fahrend zu unserer lieben Frau"; in den Niederlanden, „fahrend zu einem Kapitel"; sonst heisst es oft auch nur: er „fuhr einmal aus"; in „einem Gehorsam" (gesendet von seinen Obern); er war „zu einem Städtlein gegangen"; „es geschah in einer andern Stadt" u. s. w.; auch in Zürich, im Predigerkloster daselbst, soll er, einer Tradition zufolge, öfters gewesen sein.

Mit dieser Ausdehnung seines Lebens nach Aussen verband (erweiterte) er auch eine Heilsthätigkeit nach Aussen. Hieher gehört zunächst die Stiftung der Brüderschaft der ewigen Weisheit, die wohl nur eine engere Gemeinschaftsform der Gottesfreunde gewesen ist. Ein Jünger der Weisheit, der er am liebsten sein wollte, suchte er nämlich diese Andachtsform (und durch sie Frömmigkeit überhaupt) auch in weiteren Kreisen zu verbreiten durch die Gründung der genannten „Bruderschaft" — „kein Bündniss, wie er sagt, noch Verpflichtung, noch Gelübde", sondern allein eine neue Weise, damit der Mensch, der bisher träge und säumig war an Andacht, eine Ursache (Anlass) habe, sich selbst zu wecken zu geistlicher Uebung und Andacht"; daher für „Mann oder Frau; jung oder alt, weltlich oder geistlich, in der Ehe oder ledig". Diese „Weise", die er in Regeln feststellt, ist nun nichts anderes als der Kultus, wie

er ihn selbst der Weisheit geweiht hat. Denn die geistliche Gemahlschaft der ewigen Weisheit soll nicht allein inwendig geschehen, sondern auch „mit äusserer Uebung“; doch „so viel als es sein mag, heimlich“. Zu dieser „Weise“ nun gehörte, dass man „den edlen Namen Jesus“ heimlich bei sich trüge, um „desto empfindlicher an ihn zu gedenken“. S. gedenkt dabei der Art, wie er den Jesusnamen in sein Herz gegraben, und wie das ihm „eine stäte Mahnung göttlicher Minne“ gewesen; so „unbescheiden“ sollten sich nun die Andern nicht angreifen, aber doch zur Reizung der Andacht ein Minnezeichen bei sich tragen; „und dess finden wir viele Ebenbilde an vielen heiligen und guten Menschen, die zu einer Reizung göttlicher Andacht der Heiligen Gebeine und Kreuze und andere Bilde bei sich trugen, weil sie erkannten, dass des Menschen Gemüth schier und bald ablasse von guter Uebung, er werde denn ewiglich gemahnet“. Auf diese „Weise“ scheint S. durch die E. Stäglin gekommen zu sein (s. unten). Er gab aber auch der „Bruderschaft“ eine bestimmte Tagesordnung im Dienste der Weisheit, ausser ihrer allgemein verbindlichen; sie bestand in einer Zahl besonderer Gebete (Pater noster, Ave Maria) zu bestimmten Tageszeiten (Morgens, Mittags und Abends) für das eigene Heil, für die Mitjünger der ewigen Weisheit, für „unsere Mutter“, die h. Christenheit; endlich „zu einem geistlichen Almosen der Seelen im Fegefeuer“. Aber auch an bestimmten Tagen im Jahre solle diese Weisheit besonders „geehret“ werden: an Petri Kettenfeier (1. Aug.), S. Luzian (13. Dez.), „da die Christenheit anfahet zu lesen und zu singen die löbliche Antiphone: o sapientia“; an Neujahr (Grund s. S. 305); an Herren-Fastnacht; am ersten Mai (s. S. 306), endlich „den nächsten Tag nach Allerseelen“ für die heimgegangenen Glieder der Bruderschaft. Nebst den Gebeten kennt die Regel noch Opferung (Anzünden) eines Lichtes (Kerze) vor einem Kreuze. —

Wir lesen aber noch von einer viel lebendigeren Heilsthätigkeit. „Der Diener meines Kindes“, sagt „unsere l. Frau“ in einem Gesicht einer „heiligen“ Person über S., „ist kommen, und hat seinen süssen Namen Jesus weit und breit mit Begierde umgetragen, wie auch zuvor seine Jün-

ger (Apostel) umtrugen; also hat er grossen Fleiss, dass er denselben Namen Jesus in allen kalten Herzen mit neuer Minne wieder entzünde". Das that er besonders durch eine eifrige missionirende, predigende und seelsorgerische Thätigkeit. Wenn er predigte, strahlte sein Angesicht. Einst wollte ein Laie zu Köln gesehen haben, wie Suso's Antlitz, da er predigte, „sich zu verwandeln begann in eine wonnigliche Klarheit und zu dreien Malen gleich der lichten Sonne ward". In dem Prolog zur deutschen Ausgabe seiner Werke von 1512 heisst es: „In seinen Predigten hatte S. die Weise: wenn er einen merklichen Sinn oder ein gut Stück wollte sagen, und das Volk aufmerksam machen, so sprach er: Merket auf, denn der Seuss (Anspielung auf seinen Namen) will saussen (säussen); oder wenn er sich selbst wollte stärker und ernsthaft machen, so schrie er: „nun wohlan Seuss, du musst säussen. Oder, wenn er eine grosse Strafe wollte thun dem Volke, so sprach er: da muss der Seuss säussen, dass euch die Ohren säussen; oder wenn er eine Sache nicht getorst (wagte zu) predigen, so sprach er: der Seuss getar (darf) da nicht säussen". Worauf sich übrigens diese Mittheilung stützt, wissen wir nicht, denn in den noch vorhandenen Predigten findet sich keine Spur von solchen Anspielungen.

Diese Thätigkeit blieb keine erfolglose. „Viele" Personen, Männer und Frauen, „Wildes und Zahmes", heisst es von ihm, habe er Gott „wiederbracht"; Viele gewannen, seiner guten Lehre wegen, „ein Treiben, sich von den Sachen zu kehren und sich zu Gott zu halten". Mancher Seele ward „durch ihn geholfen". Vorzugsweise mochten es Klosterleute sein, mit denen er sich beschäftigte; aber auch von Laien kommen Beispiele vor. Er habe einmal „einen fraidigen (wilden) Mann umgangen mit seinen guten Worten, der war 18 Jahre gegangen, dass er nie gebeichtet hatte". Der „gewann von Gott Gnade (Vertrauen) zu ihm, und beichtete ihm also reuiglich, dass sie beide weinend wurden; der starb kürzlich darnach und nahm ein seliges Ende." Ein andermal kam ein „vornehmer" Mann in einem Orden, „über den Gott ein inwendiges Leiden verhängt hatte", und „klagte ihm seine Noth und begehrte seine Hülfe", und dass „er Gott für ihn

bäte". Wieder ein ander Mal kam ein „weltlicher" Mann ebenfalls innerlich leidend, zu ihm „aus einer fremden Gegend". In seiner innern Verzweiflung, erzählt er S., habe er in ein „wüthendes" Wasser wollen springen und schon den Anlauf genommen, da — „hörte ich eine Stimme ob mir: halt auf, halt auf; such' einen Prediger, und nannte mir euren Namen, den ich nie hatte nennen hören". S. machte ihm sein Herz leicht und „lehrte ihn, was ihm zu thun sei, dass er mit Gottes Hülfe darnach in solche Anfechtung nicht mehr käme".

Besonders aber ging S. dem weiblichen Geschlecht nach und ward von ihm selbst auch aufgesucht. Wir lesen wiederum von „angefochtenen Gemüthern" unter ihnen, oder von „Sünderinnen", — solchen, „die ihr Herz auf zergängliche Minne festgekehret hatten, das da heisst Sponsiren und ist ein Gift geistlicher Seligkeit". Er hatte einst „zwölf gemeine Sünderinnen" bekehrt von ihrem sündigen Leben.

Allerdings eignete ihn seine ganze Individualität spezifisch für die Behandlung weiblicher Seelen; es traf aber überhaupt Vieles in ihm zusammen, was ihn einer gewissen Klasse von hilfsbedürftigen Menschen wie einen Engel erscheinen lassen musste und ihm den Weg zu den verschlossensten Herzen bahnte. Das Allernothdürftigste für einen Seelsorger finden wir zu allermeist bei ihm: eigene reiche Herzens- und Lebenserfahrung, die ihn in die Tiefen von Freud und Leid, von Seligkeit und Anfechtung, wie sie nur ein Menschenherz bergen kann, blicken liessen; eine Theilnahme, ein mildes Herz, fast sonder Gleichen. „Es waren, heisst es in seiner Lebensbeschreibung, hin und her in dem Lande etwa manche Personen fräulichen Bildes, beide, weltlich und geistlich, die waren von Schwachheit ihres Gemüths schwer in sündliche Gebrechen verfallen. Die armen Töchter hatten Niemand, dem sie vor Scham ihr wehethuendes Herzeleid zu bekennen wagten, so dass sie oft von ängstlicher Noth in die Anfechtung kamen, dass sie sich selber wollten ertödtet haben. Da diese Menschen vernahmen, dass derselbe Diener ein mildes Herz hätte gen allen leidenden Menschen, da erbaldeten (erkühnten) sie

sich, dass sie zu ihm kamen, eine jegliche zu ihrer Zeit, so er ihr an die Noth ging, und klagte ihm ihre Noth und ihre Angst. Da er die armen Herzen in dem jämmerlichen Leiden sah, da ward er mit ihnen weinend und tröstete sie gütlich. Er half ihnen und wagte oft seine zeitliche Ehre fest daran, dass er ihnen an Seele und an Ehre wieder hülfe, und liess darauf fallen von böser Zungen Rede, was darauf fallen mochte". „Zu dieser Theilnahme gesellte sich ein Eifer, der unermüdlich war, die Seelen zu fassen. Denn „wer für Gott oder für die Welt etwas schaffen will, der darf nicht sobald ablassen". Als er einmal eine solche gefallene und nun wiedergebrachte Seele, „seine neue Tochter", besuchen wollte, um sie in ihrem seligen Leben zu „festnen", oder „gütlich zu trösten", so sie in einem Leiden wäre, that er sich „in der Krankheit", in der er war, sehr wehe mit Gehen. „So er nun durch den tiefen Koth also trat und die hohen Berge also hinanklomm, da hub er oft seine Augen auf zu dem lebendigen Gott und sprach: barmherziger Gott, sei ermahnet deiner elenden Fussstapfen, die du thatest um menschliches Heil und behalte mir mein Kind". Sein Geselle, an den er sich lehnte, der sprach von Erbärmde: „es ziemte wohl Gottes Güte, dass manche Seele durch euch behalten werde". — Aber auch jene feine Berücksichtigung der Individualität dürfen wir nicht übersehen, wie sie der nun gereifte S. z. B. gegen E. Stäglin (s. o.) und besonders schön auch in seinem 9. Briefe ausgesprochen hat. Wie der Lauf und Zug der natürlichen Dinge ungleich sei, sagt er, „dessgleichen finden wir in der grossen Ungleichheit, die man unter Gottes Freunden prüfet, die da desselben Guts theilhaftig sind. Denn Einer laufet mit grosser Strengheit; Einer eilet mit lauterer Abgeschiedenheit; Einer fleugt mit hoher Schaulichkeit, Jeder als er denn gezogen ist". Was unter den allen „das Allernächste" sei, das sei „unverborgen in der Schrift", was aber „einem jeglichen Menschen sonderlich und ausgeschiedentlich das Nächste" sei, das könne man „nicht wohl sagen". Hiezu gehöre besonders „eigenes Prüfen" nach 1 Thess. 5, 21, und eigenes Empfinden nach Gregor und göttliche Erleuchtung nach Dionysius. — Mit dieser Berück-

sichtigung der Individualität verband er jene praktische Nüchternheit, die man ihm kaum nach dem Bisherigen zugetraut hätte, und die wir eben auch z. B. der Stäglin gegenüber finden werden. — Dazu der hohe, sittliche, freilich oft mönchisch-strenge Ernst, der kein Spiel mit dem, was er für Sünde hält, kennt! „In einem Kloster eines Ordens, darin die geistlichen Herren pflegen ihre besondere Wohnung zu haben und die geistlichen Frauen auch ihre besondere, waren zwei geistliche Personen, ein Mann und eine Frau, an einander verklebt und verheftet mit grosser Minne und schädlicher Heimlichkeit, und das hatte der Teufel verdeckt in ihrer beider blinden Herzen, dass sie die Missethat ansahen, als ob es kein Gebrechen noch Sünde und ihnen von Gott erlaubt wäre. Da der Diener (S.) dess heimlich gefragt wurde, ob es also möchte bestehen in Gottes Willen und in der Wahrheit, da sprach er: Nein, mit nichten"; es sei wider die christliche Lehre; und „er schuf, dass sie davon abliessen und sich darnach lauterlich hielten". — Wie wusste er aber zugleich den minnenden Herzen für ihre falschen und trügerischen Bilder, an denen sie bisher gehangen, so idealisch-schönen Ersatz zu bieten, — ganz Susonisch dargestellt und ausgemalt, — damit das Erstarrte für das bisher unbekannte Gut in Fluss geriethe! Eine junge schöne „wohlgeborene" Tochter in einem „unbeschlossenen" Kloster hatte „in des Teufels Netzen manch Jahr ihr Herz und ihre Zeit üppiglich verzehrt mit allerlei Gesinde"; ihre leibliche Schwester bat deshalb S., er möchte doch sein Glück an ihr versuchen, was dieser, wiewohl fast ohne Hoffnung, zusagte, denn jene Tochter selbst „floh ihn wie ein wildes Thier". Endlich fand er erwünschte Gelegenheit, und wusste sie nun so zu fesseln, dass sie nicht mehr widerstrebte. „Eia, schöne, zarte, Gottes auserwählte Jungfrau, hub er an, wie lange wollet ihr euren schönen minniglichen Leib und euer zartes Herz dem leidigen, bösen Teufel lassen? Ihr seid doch von dem ewigen Gott so gar gnadenreich gestaltet, dass es eine üble Mähre ist, dass eine solche edle Jungfrau jemand Anderem denn dem Allerehrsamsten soll zu Theil werden zu einem Lieb. Wer soll die schöne zarte Rose billiger brechen, denn der, dess sie da ist? ... Gedenket an die

schöne auserwählte Liebe, die hier anfahet und immer und immer währet; und nehmet auch hervor, was Kummer und Untreue, was Leid und Leiden an Leib, an Gut, an Seele und an Ehre die Menschen leiden müssen, es sei ihnen lieb oder leid, die dess pflegen.... Eia, darum, du englisches Bild, du minnigliches edles Herz, kehre um deinen natürlichen Adel auf den ewigen Adel, und lass davon...." Es „war eine gute Stunde", sagt S.; die feurigen Worte „schossen" ihr durch ihr Herz. „Ich will nun allein den getreuen Gott haben und alles Andere fahren lassen", sagte sie zu ihren Gespielinnen; und „sie hielt sich also, dass sie fest und stät an Gott blieb bis zu ihrem Tode". — Das war überhaupt seine gewöhnliche Rede, mit der er diese „falschen" Minner fasste: „wie sein Lieb unendlich besser wäre, denn alles Lieb dieser Welt"! — Das Beste in dieser Sorge anbefohlener Seelen ist endlich das priesterliche Vertreten vor Gott, das Suso'n eine Hauptsache war. Seine geistlichen Kinder empfahlen sich ihm „in göttlichen Treuen", und er trug sie alle Gott vor. Als ihm E. Stäglin ihre Beicht geschickt und ihn gebeten hatte, dass er ihr „Ablass spräche über ihre Sünden" und „mit seinem getreuen Herzen ihn wiederbrächte in das göttliche Herz", da kehrte er sich fürbittend zu Gott. „Barmherziger Gott, was soll ich, dein Diener, hiezu sprechen? Soll ich sie von mir stossen? Herr, das möchte ich einem Hündlein nicht thun. Herr, thäte ich das, das stünde vielleicht dir, meinem Herrn, übel; sie suchet den Reichthum des Herrn in seinem Knechte. Eia, milder Herr, nun fall' ich mit ihr vor deine Füsse und bitte dich, dass du sie erhörest. Lass sie geniessen ihres guten Glaubens, ihres herzlichen Getrauens, denn sie schreiet uns nach. Wie thatest du der Heidin?... Eia, milde Gütigkeit, sprich ein einiges, tröstliches Wörtlein zu ihr; sprich: sei getrost, dein Glaube hat dich gerettet; und vollbringe du es an meiner Statt, denn ich habe das Meine gethan und habe ihr gewünscht ganzen Ablass aller ihrer Sünden". Ebenso betet er besonders auch für die Bekehrung gewisser Seelen, oder, wie er sich ausdrückt, er „kam" über den oder den

„Gott ernstlich an“, dass ihm „die Gnade würde, in der er sich geschwind von der Welt zu Gott kehrte.

Kein Wunder, wenn S. eine Anziehungskraft ausübte, besonders auf angefochtene Seelen! Dazu kam noch sein Name als hoher Aszetiker und Mystiker, der ihn, im Geiste der Zeit, bei Vielen zu einer Art Liebling Gottes stempelte, und fast ein abergläubisches Vertrauen auf die Kraft der Vermittlung und Fürsprache dieses Gottes-Lieblings bei Gott erzeugte. „Welcher Sache er dem ewigen Gott ernstlich ankäme, sie wisse, dass Gott ihm die nicht versagte“, mit diesen Worten drang die Schwester jener verweltlichten Nonne in Suso, der anfangs erklärte, es dünke ihn unmöglich, sie zu Gott wieder zu bringen. Er muss in gewissen Kreisen ganz und gar einen Heiligen-Namen gehabt haben, denn Viele bezeugen, wie sie (in Visionen) von Gott hingewiesen worden seien zu ihm, der ihnen sogar vorher noch unbekannt gewesen sei. Wir haben oben schon einen solchen Fall kennen lernen. Wir wollen noch einen zweiten nennen. „Unter andern war Eine hoher Geburt, die hatte viel grosse Reue um ihren Fall. Da erschien ihr unsere Frau und sprach zu ihr: geh' hin zu meinem Kaplan, der soll dir wieder helfen. Sie sprach: o weh, Frau, ich kenne ihn nicht. Die Mutter der Erbärmde sprach: sieh her unter meinen Mantel, da hab' ich ihn in meinem Schirm, und schau gar wohl sein Antlitz, dass du ihn kennest; der ist ein Nothhelfer und Tröster aller leidenden Menschen. Sie kam hin zu ihm aus fremdem Lande und erkannte sein Antlitz, wie sie es vor in dem Geiste gesehen hatte, und bat ihn, dass er sie begnadete, und sagte ihm, wie es ihr ergangen war“.

Er selbst auch hatte diese Zuversicht zu seinem Gott, und sah sich zuweilen in diesem Lichte eines Vermittlers. Als die Stäglin ihn um seinen Ablass gebeten, schrieb er ihr zurück: „Was du begehrt hast von Gott durch den Diener (eben ihn), das ist geschehen.... Ihm war vor in einem Gesicht, wie du kämest eingehend vor ihm stehen, wo er sass unter dem himmlischen Gesinde; und mit grossem Ernst knietest du vor ihm, neigtest dein Antlitz eben auf sein Herz, und knietest also mit deinem auf sein Herz geneigten Antlitz eine gute Weile.... Was dir da, auf dem elenden Herzen

geneigt, der himmlische Vater für Gnaden that, das weisst du gar wohl, denn nach einer guten Weile richtetest du dich wieder auf, da war dein Antlitz fröhlich und gnadenreich gestaltet....“ Und solche Interzession getraute er sich nicht bloss „für“, sondern auch „gegen“ zu. Das ist mit einer grossen Naivität in seiner Lebensbeschreibung erzählt, und man weiss in der That nicht, worüber man mehr lächeln soll: über diese naive Selbstzuversicht oder über den Aberglauben. Er hatte einmal umsonst eine Nonne von ihrem „Sponsiren“ abzubringen gesucht; da sagte er zu ihr: „thust du es nicht fröhlich, so wirst du es unfröhlich thun“. Und da es Alles nichts half, da „bat er Gott über sie, dass er sie davon zöge, es wäre mit Lieb oder mit Leid“. Eines Tages nahm er sogar auf seinen blossen Rücken „eine starke Disziplin, dass ihm das Blut darnach drang, und bat Gott über sie, dass sie gezähmt würde“. Es geschah; „zuhand wuchs ihr ein ungestalter Höcker auf dem Rücken, dass sie hässlich ward; und musste da von Noth lassen, was sie durch Gott nicht lassen wollte“. — Ein andermal drohte ihm ein wilder Mann, der Kebssohn eines Chorherrn, von dem noch unten die Rede sein wird, den Tod; S. wusste sich nicht anders zu helfen, als dass er „an seinen obersten Herrn kam“; der entband ihn „von seinem Feinde und brach dem ab sein junges starkes Leben, dass er starb“.

Wie ganz anders, wie rein nur segnend und helfend erscheint S. in andern Fällen. So besonders seiner Schwester gegenüber; und das ist eines der schönsten Blätter in seinem Lebenskranze. Sie war, wie wir wissen, auch in ein Kloster getreten. „Nun zeigte es sich, da der Bruder anderswo wohnend war, dass sie begann auszubrechen und sich zu schädlicher Gesellschaft zu fügen“. Bei einer solchen Gelegenheit „verfiel sie in Sünde“; und „vor Leid und Ungemach, das auf sie gefallen war, ging sie aus ihrem Kloster und verlief sich; er wusste nicht wohin“. Wie er wieder heim kam, hinterbrachte man's ihm; da „ersteinte er vor Leid, und es erstarb ihm sein Herz, dass er ging wie ein sinnloser Mensch“. Dazu kam der Welt Trost; das heisst: „Jedermann schämte sich auch seiner; so er Rath bei seinen Freunden suchte, so

wandten sie sich von ihm". Doch nur um so tiefer wurde seine Theilnahme, sein Entschluss, ihr auf jede Gefahr hin zu helfen: „opfere recht heute deine zeitliche Ehre dem milden Gott; wirf hin alle menschliche Scham und spring zu ihr in die tiefe Lache und hebe sie auf". Er hatte erst lange nach ihrem Aufenthalt zu forschen, bis er ihn in Erfahrung brachte. Sofort machte er sich auf; es war kalt, die Bäche waren von einem Gussregen angeschwollen; da er über einen derselben springen wollte, fiel er hinein; aber „seiner inneren Noth war so viel, dass er der äussern wenig achtete". Endlich fand er die Schwester in einem kleinen Häuslein. Als er ihrer ansichtig wurde, fiel er nieder auf die Bank, wo sie sass, und „schwanden ihm zweimal die Sinne". Wie er wieder zu sich kam, so „nahm er sie unter seinen Arm und sprach: o weh, Kind meines, o weh, Schwester meine, was hab' ich an dir erlebt"! Da fiel sie ihm zu Füssen mit „grossen bitterlichen Zähren". „... Getreuer Bruder und Wiederbringer meiner verlorenen Seele, wiewohl ich eurer Rede und Bescheides nicht würdig bin, so nehmt mich doch in euer getreues Herz und gedenket, dass ihr Gott nirgend mehr Treue leisten noch ihm gleicher wirken möget, denn an einer verworfenen Sünderin und an einem überladenen Herzen...." Da schloss er sie an sein brüderlich Herz. „.... Komm her zu mir, Kind meines; seit ich mein Kind gefunden habe, so will ich mit Klagen ablassen, und will dich heute empfahen in der Gnade, wie ich begehre, dass mich sündigen Menschen der barmherzige Gott empfahe an meiner jüngsten Hinfahrt, und will dir deine Missethat kräftiglich büssen und bessern helfen gen Gott und gen der Welt". — So „brachte er mit unsäglicher Scham und grosser Müh das verlorene Schäflein dem milden Gott unter seinen Arm wieder"; und Gott fügte es, „dass sie an einer viel tröstlicheren Statt empfangen ward, denn wo sie zuvor war; und ward darnach ihr Ernst so gross gegen Gott und ihr Wandel so bestätet in Tugenden bis an ihren Tod, dass der Bruder vor Gott und der Welt an ihr wohl ergötzet ward alles Leides, das er je gehabt hatte".

Seine Verbindung mit „heiligen", gleichgesinnten Frauen, „Gottesfreundinnen", besonders Klosterfrauen, die

er gewöhnlich „seine Töchter" nannte und (nach Murer) in den Gotteshäusern Töss, Katharinenthal (bei Diessenhofen) und Oetenbach (in Zürich) hatte, haben wir schon oben berührt. Viele kommen in seiner Lebensbeschreibung vor, doch nur flüchtig. Er steht mit Manchen zugleich wie in einem nervosmagnetischen Rapport. Sie haben Visionen über ihn, in denen ihnen „unsere liebe Frau" oder der Herr Christus erscheint und ihnen Mittheilungen macht über ihn, die er selbst auch in Visionen erhalten hat, oder Offenbarungen über seine Zukunft, besonders seine Leiden, oder auch seine Ehre bei Gott. Es ist ganz der Reflex der Achtung, der Liebe, der Theilnahme, der Sorge, der Bewunderung, die sie für ihren geistlichen Vater haben.

Unter diesen geistlichen Töchtern müssen wir zweie hervorheben. Die eine war „eine edle Jungfrau" auf einer „Burg", und hiess Anna. Sie war eine „heilige", „göttliche" Person. Sie war auch leidend; und war „ihr Leben ein lauteres Leiden"; sie muss auch eine nervose Person gewesen sein, denn sie war oft „verzückt". In einer solchen Verzückung ward sie von „ihrem lieben Zwölfboten Johannes" an Suso, als einen „guten Beichtiger an Seiner Statt", gewiesen: „dem hat Gott ganze Gewalt über dich gegeben und der kann dich wohl trösten in deinen mannigfaltigen Leiden". Damit war die Gemeinschaft zwischen Beiden eingeleitet, die eine innige und treue geworden ist. Wenigstens zeigt sich diess aus der besorgten Theilnahme, die sie für ihn hatte, aus den mancherlei Gesichten, in denen sie sich mit ihm beschäftigte. Einmal sahe sie einen Rosenbaum, und auf demselben das Kind Jesus Rosen abbrechen und auf den Diener (Suso) werfen, der drunter sass, „so dass er zumal mit Rosen bestreut war". Das seien, wurde ihr bedeutet, die mannigfaltigen Leiden, die ihm Gott zusende, und die er freundlich hinnehmen und geduldiglich tragen solle. So sah sie auch einmal einen „Rosenkranz" um sein Haupt. Ein andermal sah sie in einer Verzückung eine grosse Schaar teuflischer Geister sich sammeln und hörte sie „Mord schreien" über den „bösen Mönch". Doch ward sie in ihrer Herzensangst darob von der „milden Mutter" getröstet: „Was mein Kind (Jesus) über ihn verhängt,

das ist und wird sein Nächstes und sein Bestes". Ohne Zweifel, das merkwürdigste Zeichen dieses Rapports, die thatsächliche Wahrheit vorausgesetzt, ist folgende Geschichte. Wir wissen, dass sich S. einmal mit der Geissel eine Ader auf dem linken Arm traf. „In derselben Zeit und an derselben Stunde, da er sich selber also schlug, war eine Jungfrau, die hiess Anna, die war in ihrem Gebete an einer andern Statt auf einer Burg. Der war vor in einem Gesichte, dass sie heimgeführt wurde an die Statt, da er die Disziplin nahm. Da sie die harten Schläge ansah, das erbarmte sie so übel, dass sie hin zu ihm trat; und da er den Arm aufgehoben hatte und sich schlagen wollte, da unterging sie ihm den Schlag und der ward ihr auf ihren Arm, wie sie däuchte in dem Gesicht. Da sie nun zu sich selber kam, da fand sie den Schlag mit schwarzen Blutmalen auf den Arm gezeichnet, als ob sie die Geissel getroffen hätte. Sie trug die kundlichen Merkzeichen mit grossen Schmerzen viele Zeit".

Die bekannteste aber unter den geistlichen „Töchtern" Suso's ist Elsbeth Staglin (Stagel) im Predigerkloster zu Töss bei Winterthur, im Schweizerkanton Zürich. Sie war zart und schwächlichen Leibes, aber eine innige, heilsbegierige Seele; ein „englisch Gemüth", nennt sie Suso. „Der Kehr, den sie zu Gott nahm mit Herz und Seele, war so kräftig, dass ihr alle üppige Sachen entfielen, damit sich mancher Mensch säumet seiner ewigen Seligkeit". Zugleich war sie geistig und literarisch — für eine Klosterfrau — gebildet. „Was ihr etwa Lustliches werden mochte, das sie und andere Menschen fördern könnte zu göttlichen Tugenden", schrieb sie nieder „wie ein gewerbiges Bienlein, das den süssen Honig aus den mannigfaltigen Blümlein einträgt". Sie hat auch Lebensbeschreibungen von den „vergangenen heiligen Schwestern" aus dem Kloster — „gar reizbar zur Andacht gutherziger Menschen", verfasst. Murer hat einige derselben mitgetheilt, die mit ihren „himmlischen Heimsuchungen", „Anfechtungen", „Abtödtungen", „Andachten", fast bis in die einzelnsten Züge hinaus ganz die Susonische Weise an sich tragen.

Besonders hatte sie „einen Fleiss nach geistlicher Lehre, mit der sie möchte gewiesen werden zu einem seligen voll-

kommenen Leben". Das war, wie uns bekannt, das Losungswort der Aszeten und Mystiker jener Zeit. Von dieser mystischen Strömung ergriffen war diese heils- und wahrheitsgierige Seele anfänglich über die Lehren Eckards gekommen: „hohe und vernünftige Sinne, die viel überschwenglich waren, von der blossen Gottheit, von aller Dinge Nichtigkeit, von seiner Selbst-Gelassenheit, von aller Dinge Bildlosigkeit" wurden ihr eingetragen; man sieht, die ächten mystischen Punkte; aber, wie S. gut bemerkte, nicht „für anfahende und einfältigliche Menschen", für die „etwas verborgenen Schadens dahinter lag", sofern ihnen „die nothwendige Unterscheidung gebrach, dass man die Worte mochte hin und herziehen auf Geist und Natur, wie der Menschen Gemüth war". So ging es denn auch der Staglin; die Lehren, „gut in sich selbst", konnten ihr „nicht genug thun". Sie begehrte Aufschluss, einen sichern geistlichen Führer, im Leben erprobt, aber auch kundig der mystischen Höhen. Das führte sie zu S., von dem sie „Kundschaft" gewonnen hatte. Sie bat ihn um Wegweisung, doch möchte er, meinte sie, „die grobe Lehre nur unterwegen lassen und ihr von den vordern hohen Sinnen etwas schreiben". S. aber, praktisch und besonnen, dämpfte ihre mystische Neugierde, zumal „wenn es nur wäre, dass sie von dem Geiste wohl reden könnte". „Rechte Seligkeit liegt nicht an schönen Worten, sie liegt an guten Werken. Fragst du aber nach den Dingen, wie sie im Leben erfolgen, so lass die hohen Fragen noch unterwegen, und nimm solche Fragen hervor, die dir gemäss sind.". In ihrer Antwort versicherte ihn aber St., wie sie es auch mit Recht konnte, ihres Lebens-Ernstes: nicht nach klugen Worten, nach heiligem Leben stehe ihr Sinn, auch habe sie Muth dazu, wie wehe es immer thun möge, „es sei Meiden, es sei Leiden oder Sterben oder was es sei, das mich zu dem Nächsten bringen mag, das muss vollführet werden". Sie versicherte ihn auch der Demuth; er möge „bei dem Niedersten mit ihr anfangen, wie man ein junges Schülerlein zuerst lehret"; nur um Eines bittet die reale Seele: er möchte ihr vor allem aus dem Schatze eigener Erfahrungen und Erlebnisse mittheilen. „Ich habe hören sagen, dass der Pelikan solcher Natur sei, dass er in sich selber

beisse und seine jungen Kinder in dem Neste von natürlicher Minne mit seinem eigenen Blute speise". So möge er sie speisen; „nicht zu ferne suchen", sondern „aus sich selber greifen", denn „so es euch je näher gewesen ist in auswirkender Weise, so es je empfindlicher ist meiner begierigen Seele". Wie sie nun zunächst mit einer Beicht gegen ihren geistlichen Führer (ganz nach dessen eigenem Vorgang) sich in das rechte Verhältniss zu Gott zu stellen suchte, und in welcher Weise S. ihr „vollen Ablass" gegeben; wie sie dann weiter ihrem Beichtiger es auch in dessen früherer aszetischer Strenge hat nachthun wollen, wie der ihr aber diess mit vielem Verstand gewehrt, das alles wissen wir bereits. Ihre Frömmigkeit war übrigens nicht ohne Aberglauben. Als ihr einmal S. schrieb: „ein bewährter Gottesfreund sollte allezeit etwas guter Bilde haben, davon sein Herz entzündet werde zu Gott", und zumal mit dem göttlichen Namen Jesus sollte man allezeit gesegnet sein, da „nähete sie den Namen Jesus (JHS) auf eine Masse kleiner, weisser Tüchlein, und bat S., er möchte sie segnen und die Namen alle auf sein Herz (s. S. 308) mit göttlicher Begierde streichen und sie ihr dann wieder geben". Das that er; und „sie nahm den ihrigen Namen und nähete den an ihr Unterkleid ob dem Herzen, da ihn Niemand sah, — in der Begierde, dass ihres Herzens Andacht desto mehr wüchse und dass ihr davon Glück und Selde desto mehr folge". Und sie trug ihren Namen (heimlich), „bis dass er ihr in das Grab folgte". Die andern Namen (Tüchlein) sandte sie den andern geistlichen Töchtern Suso's, „dass sie selbe bei sich trügen auch in derselben Meinung". Und „das thaten sie" (s. die Regeln der Bruderschaft der ewigen Weisheit). — Uebrigens wurde E. St. nachgehends von S. auch in die eigentliche Mystik jener Zeit eingeführt, nach der sie von Anfang an so begierlich gewesen. Nachdem sie „nach der guten Lehre ihres geistlichen Vaters auf alle Stücke bildreicher Heiligkeit, nach dem äusseren Menschen, wohl geformet war", und sie „durch das spiegelige Leben Christi, das der sicherste Weg ist, lange Zeit ordentlich gezogen war", hielt er sie für fähig und munterte sie dazu auf, die „wohlgewachsenen Fittiche — die obersten Kräfte der Seele — in die Höhe des schaulichen Adels eines

seligen, vollkommenen Lebens zu erschwingen". Er gab ihr selbst Anleitung dazu, „leuchtete ihr vor mit dem Lichte eines guten Unterscheides"; und diese Anleitung bildet eben den mystischen Anhang seiner Lebensbeschreibung. Nachdem die geistliche Tochter „also adelich gewiesen" war, und es alles wohl „ergriffen" hatte, erklärte er sie für selbständig, d. h. unnothdürftig menschlicher Anleitung; „lasse nun dein Fragen fürbass sein und lese und höre selbst, was Gott in dir spreche". Man sieht: es ist ganz derselbe Stufengang, den der Gottesfreund aus dem Oberland mit Tauler eingeschlagen hat. „Dir ist nun fürbass nichts mehr zu thun, denn göttlichen Frieden in stiller Ruhe haben und fröhlich baiten der Stund deiner zeitlichen Vergangenheit in die vollkommene ewige Seligkeit". Dieser Stunde sollten aber noch lange Leiden vorangehen. „Gott hat, hatte ihr einst S. geschrieben, mancherlei Kreuz, womit er seine Freunde kasteit. Ich versehe mich dess, dass dir Gott ein anderlei Kreuz wolle auf deinen Rücken laden, das dir noch peinlicher wird, denn Leibes-Kasteiung; das Kreuz empfahe gedultiglich, so es dir kommt". Es kam so. „Gott griff E. mit längeren Siechtagen an"; und sie blieb „siechdürftig" bis an ihren Tod, „ein arbeitseliger, leidender Mensch". S. bezeugte ihr seine innigste Theilnahme. „Gott, schrieb er ihr zurück, hat auch mich in dir gelegt (getroffen); denn ich habe nun Niemand mehr, der mir mit solchem Fleiss und göttlicher Treue behülflich wäre, meine Büchlein zu vollbringen, wie du thatest, dieweil du gesund warest". Mit dieser Theilnahme verbindet er aber auch Trost — in seiner Form. Er sitzt nieder in seiner Kapelle, die Sinne entsinken ihm, da kommen Engel Gottes und trösten ihn E's. halber: Gott hätte das Siechthum über sie verhängt „des Allerbesten wegen"; dessen sollte sie sich nun getrösten. Der Verkehr beider blieb bis an ihren Tod. Wenn er unterweilen längere Zeit hingehen liess, dass er nichts „entbot", so forderte sie ihn zu Mittheilungen auf: „Ein leidender Mensch gewinnet ein gutes Müthlein, so er höret, dass andere seiner Nachbarn in noch grösseren Nöthen gewesen sind, und Gott ihnen daraus geholfen hat". Zuweilen auch besuchte S. seine „Frau Tochter" persönlich. Und wie der Inhalt der briefli-

chen Mittheilungen, so waren auch die Gegenstände dieser persönlichen Zusammenkünfte — „göttliche Dinge", die das Herz der Siechen erquickten, besonders eben die eigenen Erlebnisse Suso's. Das nannten sie „ihr geistliches, göttliches Kosen". Schon früher hatten sie das gethan. „Wenn er zu ihr kam, da zog sie ihm aus mit heimlichen (vertraulichen) Fragen die Weise seines Anfangs und Zunehmens, und etliche Uebungen und Leiden, die er gehabt hatte". Jetzt, in den siechen Tagen, scheint sie noch viel eifriger darauf gewesen zu sein, „dass er ihr etwas sagte von Leiden aus eigener Empfindung, daran ihr leidendes Herz eine Kraft möchte nehmen". Und wie sie denn auch literarisch gebildet war, und es früher schon gethan hatte in Biographien vollendeter Schwestern ihres Klosters, so schrieb sie nun alles auf „sich selbst und andern Menschen zu einem Behelf"; doch „verstohlen vor ihm, dass er das nicht wusste". Diess ist die Basis der Lebensbeschreibung, die wir von Suso besitzen (s. u.) — Um das Jahr 1366 (nach Murer) ist diese gottselige Nonne in ihrem Kloster verstorben. Wie fast alle Lieben, von denen wir wissen, die dem S. vorangegangen, ihm erschienen sind, so erzählt er es auch von ihr. „Sie leuchtete in schneeweissem Gewande, mit lichtreicher Klarheit voll himmlischer Freude. Sie trat hin zu ihm und zeigte ihm, wie adelich sie in die blosse Gottheit vergangen wäre".

In dieser seelsorgerischen Thätigkeit fehlte es Suso nicht an seligen Ständlein, „wenn er also sass bei seinen geistlichen Kindern und ihnen verleidete zergängliche Minne und ihnen geliebte und lobte die ewige Minne". Und wie sehr er von ihnen verehrt und geliebt ward, davon haben wir sattsame Zeugnisse ersehen. Aber er hatte auch die bittersten Erfahrungen zu machen, wie ihm war angedeutet worden (s. o.), und er musste „das gute Werk (da er manch leidenden Menschen zu Hülfe kam) hart ernarnen (erkaufen) mit märterlichem Leiden, das ihm darauf fiel". Dass er „dem Teufel das Seine also entfremdete und es Gott wieder brachte", dafür habe sich der böse Geist rächen wollen, heisst es in der Lebensbeschreibung. Besonders dass er dem gefallenen weiblichen Geschlechte nachging, trug ihm die bittersten Erfahrun-

gen ein. Hiermit berühren wir jene Leiden von Fremden, die besonders diese zweite Periode im Gegensatz zur ersten, zu den Leiden durch eigene Aszese, karakterisiren und ihn gänzlich reifen sollten. Wo von jenen 12 Sünderinnen die Rede ist, die er bekehrte, von denen aber 10 wieder zurückfielen, heisst es: „was er von jenen erlitt, das ist unsäglich". Und hatte er nicht zu leiden von Seite der unmittelbar Betheiligten, die seine rettende Liebe mit Hass vergalten, so hatte er es von Seiten der Anverwandten der „Bekehrten", von den Vätern oder auch Liebhabern derselben. Ein Ritter auf einer Burg bedrohte ihn heftig, weil man ihm gesagt, S. hätte „seine Tochter, wie auch viele andere Menschen, in ein besonderes Leben verkehrt, das da heisse der Geist, und die in derselben Weise seien, die heissen die Geister und Geisterinnen", und es sei, habe man ihm gesagt, diess „das allerverkehrteste Volk, das auf Erdreich lebe". Aehnliche Drohungen stiess ein anderer sündiger Mann gegen ihn aus, weil er „einen Raub genommen" an einer lieben Frau: „sie zeucht nun den Schleier vor und will mich nicht mehr ansehen, sie will nur einwärts sehn; das macht er (S.) und das soll er erarnen" (büssen).

Die schrecklichste Erfahrung in dieser Beziehung, die schrecklichste überhaupt in seinem Leben hat aber S. an einem teuflischen Weibe gemacht. Es war eine Person, die war „zuvor in grosse Sünd' und Laster mit einem Manne gefallen"; nun wusste sie aber „ihr wölfisch Herz unter einem guten Mantel zu verbergen", dass es S. nicht merkte. Er liess sie ihre Missethat nicht entgelten, nahm sie unter seine Beichtkinder auf und „ward ihr dienstbar mit nothdürftigen ehrbaren Werken". Er hätte sie „gerne ganz zu Gott gezogen". Nach einiger Zeit „ward er und andere wahrhaftige Menschen kundlich inne, dass sie heimlich noch solche böse Werke, wie ehedem, trieb". Oeffentlich wollte er sie nun zwar nicht brandmarken, aber er „brach ab von ihr und ihrem Dienst". Da drohte sie ihm: „bräche er ihr ab den Nutzen, den sie von ihm hätte, das müsste er entgelten"; sie würde ihn nämlich als den Vater des Kindleins (das sie „bei einem weltlichen Manne gewonnen") überall angeben, „dass er zu Schanden würde". S. sah sich in einer schlimmen Alternative: „thue

ich das, so weh mir, thu' ich es nicht, so weh mir abermals"; er ward endlich „zu Rath mit Gott und sich selbst, dass unter zweien jämmerlichen Dingen ihm besser wäre der Vonkehr von dem bösen Menschen, wie es je auch um die zeitliche Ehre führe". Darüber voll Rachsucht „lief nun das Weib hin und her zu Geistlichen und Weltlichen": sie hätte ein Kind von Suso; sie „schämte sich nicht aus unmenschlicher Bosheit sich selber lästerlich zu schänden, nur damit sie ihn möchte in Leiden bringen". Es scheint, sie habe ihm auch die Sorge für ihr Kind sofort überbürdet. Wie es nun S. erging, lässt sich denken. „Ihm ward viel grosses Unbild in allen Menschen, die ihren Worten glaubten; und ward das Unbild desto grösser, je ferner seine vornehme Heiligkeit erschollen war". Das „drang ihm durch das innerste Mark seiner Seele, und er ging versunken in sich selbst mit Jammer und Noth umgeben, und hatte lange Tage und strenge Nächte". Auch das vermehrte seinen Schmerz, „dass der würdige Predigerorden um seinetwillen also entehrt würde". Einer seiner „leiblichen Freunde" wollte ihn an dem Weibe rächen, und machte ihm den Vorschlag, sie von der „langen" Brücke, wenn sie daher käme, ins Wasser stossen zu wollen. Aber S. wies das kurz ab. „Weiss Gott, der alle verborgenen Dinge weiss, dass sie mir mit dem Kinde Unrecht gethan hat; darum empfehle ich die Sache in seine Hand, dass er sie tödte oder leben lasse nach seinem Willen. Und ich sage dir, setzte er in seiner ritterlichen Weise hinzu, wollte ich meine Seele an ihrem Tode übersehen, so wollte ich doch aller reinen Frauen Namen an ihr ehren und wollte sie dess geniessen lassen", Einen ähnlichen Antrag machte ihm in Bezug auf das Kind ein Weib, bei dem, scheint es, dasselbe untergebracht war: sie wolle ihm „eine Nadel in sein Gehirn stechen, oder ein Messer in sein Herzlein". S. schauderte. „Schweig, du unreiner böser Teufel!.... Sei das Kind wessen es wolle auf Erdreich, so ist es doch nach Gott gebildet und mit dem allerkostbarsten Blute Christi viel sauer ernarnet.... Das Schlimmste, das mir geschehen kann, das ist eine Begrabung meiner zeitlichen Ehre; und stünde eines ganzen Landes weltliche Ehre an mir, die will ich heute alle dem ewigen Gott aufge-

ben, ehe dass ich das unschuldige Blut wollte lassen verderben". Und als das Weib ihm dann den Vorschlag machte, sie wolle, um ihn „der grossen Kost und Unleidigkeit", die er mit der Auferziehung des Kindes hätte, zu überheben, dasselbe eines Morgens heimlich in die Kirche tragen, dass „ihm geschehe wie andern verworfenen Findelkindern", erwiederte er: „ich getraue dem reichen Gott vom Himmel, der mich bisher alleweg berathen hat, der berathet mich auch wohl selbander" (zu Zweien). Er hätte aber auch gerne das Kindlein gesehen; er befahl daher dem Weibe, es ihm heimlich zu bringen. „Da er es nun auf den Schooss setzte und es ansah, da lachte es ihn an. Davon erseufzte er grundlos.... O weh, du elendes zartes Waislein! Dein eigener ungetreuer Vater hat dich verläugnet, und deine mördige Mutter wollte dich hinwerfen wie ein ungenehmes, verwerfliches Hündlein. Nun hat Gottes Verhängniss dich mir gegeben, dass ich soll und muss dein Vater sein; und das will ich gern thun. Ich will dich haben von Gott und von Niemand anderem". Und dabei rannen seine „grossen Zähren" über des Kindleins Augen ab, da „ward es auch herzlich weinend mit ihm und weinten also beide mit einander". Da er das Kind also weinen sah, drückte er es an sein Herz. „Ich sollte dich tödten, darum dass du nicht mein Kind bist und ich dich sauer ernähren muss"? Nein „du musst mein und Gottes Kind sein, und dieweil mich Gott berathet eines einzigen Mundvolles, den will ich mit dir theilen, dem gütigen Gott zu Lob, und will alles das geduldiglich leiden, das mir immer darauf fallen mag, zartes Kind meines"! Selbst das grimme Herz des Weibes ward darüber bewegt und sie „brach in ein Heulen aus, dass er sie stillen musste, aus Furcht, dass etwa Jemand käme und dass man es inne würde". Nun entliess er das Kind; „der minnigliche Gott gesegne dich und die h. Engel beschirmen dich vor allem Uebel!" und „hiess es auf seine Kosten wohl versehen mit aller Nothdurft".

In dieser Noth machte S. die gewöhnlichen Erfahrungen, und zwar von der pharisäischen Welt in ihrer Weise, die er unübertrefflich schildert. „Er ward jämmerlich zertragen weithin in ferne Lande von solchen gutscheinenden Menschen; und sie

thaten das mit guter Rede und mit bedeckten Klagworten, in Erzeigung von Freundschaft, darin keine Treue war". Wenn er von „Juden und Heiden oder von offenen Sündern" nur zu leiden gehabt hätte, meinte er, so hätte er es „etwa ertragen mögen"; aber von diesen Menschen und in dieser Weise, das that ihm „so viel weher". Er wollte einmal seinem leidenden Herzen bei zwei Freunden Luft machen, die, „dieweil er noch auf dem Glücksrade sass", sich zu ihm bewiesen hatten, als ob sie seine „getreuen Gesellen" wären. Aber da „liess ihn Gott inne werden, dass in der Kreatur nicht Ganzheit ist"; denn „er ward von denselben und von ihrer Gesellschaft bärlich niedergedrückt, mehr denn er vom gemeinen Volk je ward". Sie „schämten sich seiner und kehrten sich von ihm". S. war sich bewusst, in ähnlichem Falle ganz anders gehandelt zu haben. „Lieber Gesell, erwiederte er dem Einen von ihnen in jenen grossen Worten, die sich in seinem Leben nicht als blosse Worte erwiesen haben, wärest du von Gottes Verhängniss in die trübe Lache geworfen, wie ich bin, wahrlich ich wäre zu dir hineingesprungen und hätte dir freundlich herausgeholfen. O Jammer, nun genügt dir nicht, dass ich tief in der Lache vor dir liege, du willst auch noch dazu auf mich treten; das klage ich dem elenden Herzen Jesu Christi". Und als der Gesell ihn „schweigen" hiess, man werde „nicht allein seine Predigt, sondern auch seine Bücher, die er gemacht, verwerfen", erwiederte S.: „ich getraue dem guten Gott, dass meine Bücher noch werther und lieber werden, denn sie je wurden, so es nun Zeit wird". — In Heinrichs von Nördlingen Briefen (dem 17.) an die Ebnerin findet sich die Aeusserung: „Mein Herz hält nicht mehr zu dem Süssen, als es vormals that. Bitte Gott für uns beide" (geschrieben 1347). Sollte sich diess auch auf die vorliegende Geschichte beziehen, in der so viele Freunde sich von S. zurückzogen? — Gewiss, er war in einer Schule, in der er viel zu lernen hatte. Einem Menschen, ward ihm aber auf seine Klagen, dass „zu diesen Zeiten alle Winkel voll Judas seien, und dass, wenn Einer abgehe, vier oder fünfe hervorkommen", von innen geantwortet, „einem Menschen, dem recht ist, dem soll kein Judas Judas sein in seinem Sinne: er soll

ihm ein Gottes-Mitwirker sein, durch den er ausgewirkt werden soll auf sein Bestes. Da Judas mit dem Kuss Christum verrieth, da nannte ihn Christus seinen Freund und sprach: Freund meiner, wozu bist du kommen"? — Seine Noth und Angst stieg aber wieder auf den höchsten Punkt, als er vernahm, dass „die Meisterschaft über den ganzen Orden und über die deutsche Provinz" in die Stadt kommen werde, da das Weib ihn verläumdet hatte; denn bis jetzt war ihm noch als „klein Tröstlein" geblieben, dass „die drückende Bürde nicht vor die Prälaten des Ordens kommen werde". Er fürchtete nun, so diese dem Weibe Gehör gäben, so legten sie ihn „in einen solchen Nothstall der Busse, dass ihm leiblicher Tod besser wäre". In seiner Herzensangst „konnte er auf sich selbst nirgends still bleiben; nun sass er geschwind nieder; dann sprang er wieder auf und lief hin und her in der Kammer wie ein Mensch, mit dem Angst und Noth ringet". Wenn er aber so rang, sprach dann „etwas von Gott" in ihm: „Wo ist nun deine Gelassenheit? Wo ist Gleichstehn in Lieb und in Leid, das du so oft andern Menschen fröhlich angerathen und ihnen lieblich vorgestellt hast, wie man sich Gott lediglich lassen und auf Nichte bleiben soll"? Und so kam er denn doch wieder dazu: „Es geschehe dein Wille!" Auch die Hoffnungen und Ahnungen, dass Gott es Alles noch gut wenden werde, gingen zuletzt noch in Erfüllung. Das Weib, „der Unmensch", starb eines „jähen" Todes; auch Andere, „von denen ihm am allerunwirschesten geschehen war", zuckte der Tod von hinnen, deren „einige besinnungslos, etliche ohne Beicht und Gottes Fronleichnam dahin starben"; derselben Menschen Einer war ein Prälat gewesen, der ihm gar wehe gethan hatte. In alle dem fand S. die Hand des rächenden Gottes; den Eindruck soll es auch auf Andere gemacht haben, sagt er. Aber auch der Ordens-Provinzial liess die Sache untersuchen und erklären: man hätte nichts wider ihn gefunden, denn die schändliche Nachrede rühre von einem bösen Weibe, dem nicht zu glauben wäre. So „zerging das ungeheure Wetter des Leidens", und S. gedachte oft: „ach Herr, wie ist das Wort so wahr, das man von dir sagt: dem Gott wohl will, dem mag Niemand übel". Innerlich

besonders reifte der „Leider" in dieser Prüfung, so dass er zuletzt Gott für alles Bittere inniglich dankte; „nicht die ganze Welt nähme er dafür, er hätte das Alles nicht erlitten", pflegte er zu sagen. „Gott gab ihm zu erkennen, dass er durch diesen Niederschlag seiner selbst adelicher entsetzt und in Gott übersetzt worden, denn durch alle die mannigfaltigen Leiden, die er von Jugend auf bis an dieselbe Zeit je gewonnen hatte".

Diess war übrigens lange nicht das einzige Leiden. Auch seine mystisch-theologische Richtung und Thätigkeit schuf ihm Widerwärtigkeiten. Er wurde der Ketzerei beschuldigt. Als er einst in den Niederlanden einem Kapitel seines Ordens anwohnte, traten „zwei Vornehme" wider ihn auf, „die viel emsig waren, wie sie ihn schwerlich möchten betrüben". Er ward „mit zitterndem Herzen vor Gericht gestellt", und wurden „viele Sachen auf ihn gelegt". Unter Anderem warfen sie ihm vor: „er mache Bücher, in denen stünde falsche Lehre, wovon alles Land verunreiniget würde mit ketzerischem Unflath". Hierüber „ward er übel behandelt mit scharfer Rede", und ward er mit noch „Härterem" bedroht. Diess grosse „Unrecht, das man ihm anthat", ward aber — das ist auch wieder stehend in seiner Lebensbeschreibung — bald darauf „gerochen an dem jähen Tode deren Zween, die ihn gepeinigt hatten". Allerdings wusste er sich völlig unschuldig darum. Indessen redliche Gemüther ängstlicher Art, aufgeschreckt durch die pantheistischen und unsittlichen Verirrungen der Brüder des freien Geistes, wie vielmehr noch Argwohn, Unverstand, Oberflächlichkeit und gar Uebelwollen waren damals gleich bereit, jede höhere mystische Richtung in einen Tiegel zu werfen mit den genannten Extremen. Wir wissen das von Tauler; wie vielmehr musste S. dieser Verketzerung ausgesetzt sein, der nicht bloss ein Schüler, sondern auch ein unentweglicher und offener Verehrer Eckard's war. Im Jahr 1363 wurde diese Anklage der Ketzerei auf einem Generalkapitel zu Magdeburg erneuert. Das gefällte Urtheil ist uns nicht bekannt, fiel jedoch schwerlich gegen ihn aus. Uebrigens wurde er nicht bloss von seinen Ordensgenossen dessen beschuldigt, sondern auch, was aller-

dings leichter zu begreifen bei dem Mangel an aller geistigen Unterscheidungsgabe, von Weltleuten, Rittern; ohnehin wenn sie noch aufgereizt wurden. Wir hörten diess oben aus den Aeusserungen jenes Ritters, der ihn der Weise des „Geistes" (der Brüder und Schwestern des freien Geistes) bezüchtigte.

Die Lebensbeschreibung erzählt noch von viel andern Widerwärtigkeiten, die ihm begegneten. Auf seiner Durchreise in einem Städtlein wurde er beschuldigt, er hätte aus einer kleinen Kapelle, wo man ihn Abends hatte beten sehen, die wächsernen Fx-voto-Bilder, die dort aufgehängt und in der Nacht darauf weggekommen waren, gestohlen. — Ward er hier eines Diebstals, so wurde er in einer andern Stadt des Betrugs beschuldigt. An einem Kruzifix in einem Kloster (dieser Stadt) fand man eines Mals in der Fasten „frisches Blut, unter dem Zeichen der verwundeten Seite". Mit dem Volke kam auch S. herzugelaufen, das Wunder zu sehen, und da er das Blut sah, „strich er es vor aller Augen an seinen Finger". Da die Sache immer grösseres Aufsehen machte, so wurde er desshalb auch mit hineingezogen; man befragte ihn, was er gesehen und gegriffen hätte; und er erzählte den Thatbestand, „doch in der Gewahrsamkeit, dass er kein Urtheil darüber gab, ob es wäre von Gott darkommen oder von den Menschen, das überliess er den Andern". Die „Mähre" erscholl auch in andern Orten und „legte Jeder dazu, was er wollte". Bald hiess es dann, er selbst hätte sich in den Finger gestochen und das Blut auf das Kreuz gestrichen; und den Zulauf hätte er bewirkt „seines Geizes wegen, dass er der Welt das Gut abnähme". Diese Deutung wurde dann zuletzt auch den „Bürgern derselben Stadt", die, scheint es, zu Anfang recht abergläubig gewesen waren und nun hintennach nach Menschenart, als schämten sie sich vor sich selbst und wie wenn sie ihren ersten Fehler gut machten mit einem andern Extreme, plausibel; es kam so weit, dass S., der seines Lebens nicht mehr sicher war, Nachts aus der Stadt entrinnen musste; ja die Bürger „eilten ihm nach und wollten ihn verderbt haben, wäre er nicht entronnen". Und „wo diese Mähre hin erscholl, da griffen sie es auf für Wahrheit und empfing sein Namen manch' Schelten und Fluchen; es

ward manch frevles Urtheil über ihn gegeben". Die Vernünftigern und Ruhigern aber, die ihn vertheidigen wollten, mussten „schweigen und ihn lassen untergehen".

Fast noch schlimmer erging es ihm (ums Jahr 1348) in der Zeit der Pest und grossen Judenverfolgung (s. Taulers Leben) auf einer Reise nach dem Elsass, in einem Dorfe, wo gerade Jahrmarkt war. Sein „Geselle", ein Laienbruder, den er schon früher erfahren und nur mit Widerwillen mit sich genommen hatte, betrank sich mit den Bauern und Händlern; es kam zum Streit und bald hiess es: „der böse Mönch wäre ein Giftträger"; denn „es war in denselben Zeiten, da das Geschelle war von dem Vergiften". Der elende Mensch, in seiner Noth, wusste sich nicht anders zu helfen, als dass er von sich ab auf Suso den erregten Fanatismus leitete: nicht er, sein Geselle sei voll der Giftsäcklein, der und der Orden hätten auch viel Geld von den Juden für diesen „Mord" erhalten. Nun ging es über S. her unter schrecklichen Drohungen; die fanatische Menge hätte ihn vielleicht getödtet, wenn nicht der Priester des Orts endlich herzugekommen wäre und mit Gewalt ihn befreit hätte.

Auch sonst hatte er gefahrvolle Abenteuer auf seinen Reisen zu bestehen. Einmal von Strassburg kommend fiel er in den ausgetretenen Rhein und mit ihm „das neue Büchlein, das er jüngst gefertiget hatte (wahrscheinlich „von der ewigen Weisheit"), dem der böse Feind gar gram war". Ein junger Ritter, der von ungefähr des Wegs daher kam, wagte sich ins Wasser und rettete ihn. — Ein andermal, es war kalt und er hatte „speislos den ganzen Tag bis zur Nacht in dem kalten Wind und frostigen Wetter auf einem Wagen gefahren", leerte in der Dunkelheit der Knecht, der ihn fuhr, hart an einem tiefen und reissenden Bergstrom um. S. stürzte ins Wasser und der Wagen auf ihn; mit grosser Arbeit wurde er halbtodt von herbeigerufenen Leuten herausgezogen. — Wieder einmal, auf einer Heimreise von den Niederlanden, kam er in einem Walde in die Hände eines Raubmörders, doch mit dem blossen Schreck davon, da dessen Weib Fürsprache für ihn einlegte; der Räuber beichtete sogar Suso, und dieser bat Gott mit inniglichem Seufzen, dass er den Elenden „ge-

niessen lasse seines guten Glaubens, den er zu ihm (S.) gewann", und dass er ihn „in seinem letzten Seufzen nicht lasse verdammt werden"; auch „ward ihm eine solche Versicherung von Gott, daran er keinen Zweifel haben durfte, dass der Arme sollte behalten (errettet) werden". — Auf der Rückfahrt von jenem Kapitel in den Niederlanden wurde er auch noch mit Fieber heimgesucht und einem Geschwür „inwendig nahe bei dem Herzen". Eine Vision half ihm davon; in derselben hörte er eine grosse Schaar himmlischen Ingesindes so schön singen, „dass alle seine Natur verwandelt ward". Indem „überliefen ihm seine Augen, und er brach aus in ein Weinen, und zuhand in der Stunde zerbrach das Geschwür, das er in sich hatte und fuhr von ihm und er genas an der Statt". Diese gehäuften Leiden brachten ihn „auf den jüngsten Punkt seines Lebens"; man hielt ihn einmal für todt. „Dieweil er aber also vergangen war, war seines Geistes Gegenwurf nichts anderes denn Gott und Gottheit, Wahr und Wahrheit, nach ewiger inschwebender Einigkeit".

Er ward sich zuletzt der Leiden, „damit Gott mit ihm ohne Unterlass spielte", so gewöhnt, dass er, als er einmal einige Zeit ohne Anfechtungen blieb, ausrief: „Ich fürchte, dass es jetzt übel um mich steht; ich bin jetzt wohl 4 Wochen gewesen, dass ich weder an Leib noch an Ehre von Jemand angerennt bin, wider meine alte Gewohnheit, und fürchte, dass Gott meiner vergessen habe". Gewiss, die bittersten, aber auch die fruchtbarsten dieser Leiden waren dem Herzen, das doch gegen Alle so mild war, diejenigen von Seite der Nebenmenschen. Es war zu der Zeit, als er so recht mitten im Leiden sass, „wenn er dann unterweilen in das Siechhaus ging, um seinem Leibe ein Gemächlein zu verstatten, oder wenn er schweigend bei Tische sass", dass er von seinen Mitbrüdern geradezu noch mit Spottreden und mit ungebührlichen Worten „geübt" wurde. Als er nun einmal in einer „minniglichen Rechnung mit Gott", mit Berufung eben auf die Mildigkeit seines Wesens im Gegensatz zu der sich an ihm übenden Bosheit der Menschen, sein Herz zu erkühlen suchte, — „denn wiewohl das ist, dass du Niemand etwas schuldig noch verbunden bist von deiner grossen Herrschaft, so geziemt doch wohl deiner

unmässigen Güte, dass du ein volles Herz sich mit dir erkühlen lassest von deiner Gnade, das Niemand anders hat, dem es klage oder der es tröste" — da ward ihm von Gott „eingeleuchtet": seine kindliche Rechnung komme daher, dass er des gelittenen Christus Wort und Weise nicht allzeit eben wahrnehme; es genüge Gott nicht eines gütigen Herzens, er wolle noch mehr; „wenn du von Jemand misshandelt wirst, sollst du das nicht allein gedultiglich leiden; du musst dir selbst auch also gar untergehen, dass du nicht schlafen gehest, ehe dass du hin zu deinem Widerpart kommst, und, sofern es möglich ist, sein wüthendes Herz beruhigest; damit benimmst du ihm Schwert und Messer und machst ihn ohnmächtig seiner Schalkheit". Das sei der vollkommene Weg Christi. S. folgte der „Einleuchtung" und entwaffnete auf diese Weise seine Gegner; wenigstens erzählt er einige Beispiele.

So lernte er immer mehr „den hohen Adel des Leidens", und wie man es „Gott in lobender Weise wieder auftragen solle". Und wie er einst in seinem minnereichen und dichterischen Herzensdrang für alles Lustliche und Wonnigliche in allen Kreaturen Gott gelobet, ja alle Kreatur in diess Lob mit hätte hinein und hinauf ziehen mögen, so brach er nun in ein neues und „seltsames" Lob, das ihm nun erst bekannt geworden, über die Herrlichkeit und Seligkeit alles Leidens aus. (Es ist diess ein Pendant zu jenem sursum corda). „Ich begehre von meines Herzens grundlosem Abgrund, dass alles Leiden und Leid, das ich je gelitten, und dazu aller Herzen Wehthun und Herzenleid, aller Wunden Schmerz, aller Siechen Aechzen, aller traurigen Gemüther Seufzen, aller verdrückten Menschen Schmach, aller dürftigen Wittwen und Waisen Noth, aller armen und hungrigen Menschen dürrer Mangel, aller Märtyrer vergossen Blut, aller fröhlichen Jugend Willenbrechen, aller Gottesfreunde wehthuende Uebung, und all das verborgene und offenbare Leiden und Leid, das ich oder irgend ein arbeitsamer leidender Mensch je gewann an Leib, an Gut, an Ehre, oder das je ein Mensch immer mehr erleiden soll bis an den jüngsten Tag, dass dir das ein ewiges Lob sei, himmlischer Vater, und deinem eingebornen leidenden Sohne von Ewen zu Ewen (Aeon). Und ich dein armer

Diener, fährt S. fort in einer Weise, die an ähnliche Anschauungen und Empfindungen Tauler's erinnert (S. 233 ff.), begehre heute aller leidenden Menschen, die vielleicht ihrem Leiden nicht könnten genug thun mit geduldigem, dankbarem Gotteslob, getreuer Verweser zu sein, dass ich ihr Leiden an ihre Statt löblich auftrage, in welcher Weise sie je leiden mögen, und opfere es dir an ihrer Statt, als ob ich selbst das allesammt nach meines Herzens Wunsch an meinem Leibe und Herzen allein erlitten hätte, und biete es heute dar deinem eingebornen, leidenden Sohne, dass er ewiglich davon gelobet und die leidenden Menschen getröstet werden, sie seien noch hier in diesem Jammerthal oder in jener Welt in deiner Gewalt". —

Es fällt wohl in diese spätere Zeit seines Lebens, dass er zum Prior von seinem Konvent gewählt wurde. Es waren „schwere" Jahre, man wollte dem Kloster „weder Brod noch Wein" geben; es „kam in grosse Schulden". Gewiss nicht aus Neigung, noch um seiner administrativen Fähigkeiten willen hatte ihn das Konvent gewählt; sondern wohl in der Hoffnung, der Ruf seiner Heiligkeit möchte dem Kloster wieder aufhelfen. S. nahm die Stelle, wiewohl ungern, an. Im Briefbüchlein (7r B.) findet sich ein Brief, darin er sich mit vielem Verstand ausspricht, „wie sich ein Mensch in austragenden Aemtern halten soll". „So das Amt von Gottes Ordnung (nach Paulus) euch zugefallen, so ordnet es auch also, dass Gott davon nicht entehret werde und ihr bärlich entrichtet". Zwar „zu dieser Zeit Meisterschaft und Pflegamt haben und dem recht thun", das sei allerdings nicht „Gemaches pflegen", sondern „ein marterliches Leben"; denn „da ihr Hülfe und Rath solltet haben, seid ihr rathlos; da ihr dann solltet Unterthänigkeit finden, findet ihr Widerstand". Dessenungeachtet solle man sich nicht weigern, man solle in seinem Amte „das Beste thun. das man verstehe", so seie man „ledig", ob es auch nicht das Beste an und für sich sei, und im Uebrigen auf Gott vertrauen: „der Herr, den ihr da meinet, der euch das zugeworfen hat ohne euer Zuthun, der mag euch wohl darin nach eurem Besten versehen, nach seinem Lobe und eurer Seligkeit". Das sage er nicht, dass man sich, „als

Viele thun", zu dem Amte „anbiete", aber dass man es als von Gott geduldiglich annehme. In der Führung des (Kloster-) Amtes stellt er den Grundsatz an die Spitze, man solle „Gott mehr ansehen, denn leiblichen Nutzen". „So das Geistliche zergeht, so ist es schier aus an leiblichen Dingen.... Gottesdienst fördern soll euch ob allem empfohlen sein". Im Verhalten zu den B r ü d e r n verlangt er „süssen Ernst", Unpartheilichkeit, strenge Sittenzucht, eigenes sittliches Vorbild. „Ihr sollet mehr von Minne denn von Furcht gebieten; Uebel mit Gut überwinden: ein Teufel treibt den andern nicht aus". „Seid gemein in den Haltungen, dass Freund und Feind gleich das Joch tragen, das gebärt Frieden". „Die Jungen haltet in Meisterschaft", denn „übelgezogene Jugend ist eine Zerstörung geistlichen Lebens". „Da ihr nicht möget beissen, da bellet aber. Möget ihr geistliche Zucht nicht gänzlich wiederherstellen, so achtet doch, dass die Zucht nicht noch mehr erschlaffe; der ein zerbrochenes altes Kleid nicht wieder ausbessern will, so ist es bald alles zerschlissen". Im Uebrigen „sollet ihr euren Untergebenen gut Bild vortragen, und mit Werken mehr denn mit Worten lehren.... Ihr sollet auch eurer selbst nicht vergessen, oft im Tage in euch selber kehren, sonderlich zweimal des Tages: spät und früh". Das sind die Grundsätze Suso's. Dabei „verweget euch Eines, denn das muss sein: so ihr euch fleisset, das Allerbeste zu thun, dass man das für das Böseste von euch wird aufnehmen; und gen denen ihr euch allermeist der Tugend fleisset, da wird euch mit Untugenden gelohnet; es mag Niemand allermännig-lich gleich wohl gefallen; wollet ihr das, so widerstrebet ihr Gott und der Wahrheit; böser Leute Schelten ist guter Leute Lob". „Nun sprechet ihr vielleicht: greif ich das so an, so gewinne ich Unfrieden, so sprech' ich, selig ist d e r Unfriede, denn d e r Unfriede gebiert den ewigen Frieden". Dagegen solle man sich vor dem falschen Frieden (Jerem. 6, 14) hüten. „Suchet Gottes Lob und Ehre, als der liebe Christus seines ewigen Vaters Ehre suchte und liess sich darum haben. Ihr klaget euch zu fast; es rinnet euch noch nicht das Blut aus den empfangenen Wunden das Antlitz ab, als es den Märtyrern that".

Von Suso's Amtsführung wissen wir nur wenig. Gleich den Tag nach seinem Amtsantritt versammelte er seine Brüder zu einem Kapitel und forderte sie zu einem gemeinschaftlichen Gebet in ihrer Noth auf. Einige fingen schon heimlich an, seiner zu spotten: „wähnet er, dass Gott den Himmel aufthue und uns Essen und Trinken herabsende? Sind wir nicht Thoren, dass wir ihn zum Prior machten, da wir doch wohl wussten, dass er unkundig ist auf zeitliche Dinge und nur immer aufwärts zum Himmel gaffet"? Ein reicher Chorherr, Suso's Freund, brachte aber denselben Tag 20 Pfund Konstanzer Pfenninge zu einem Anfange; er sei heute Nacht von Gott „innerlich dazu ermahnet worden". Und so „half Gott und S. Dominikus, alldieweil er Prior war, dass aller Vorrath da war und er dazu Alles wieder bezahlte, dass sie nichts schuldig blieben". Derselbe Chorherr, als er auf seinem Todbette lag, „besetzte ein grosses Seelgeräthe (Schenkungen zu frommen Zwecken), hin und her, unter Anderem übergab er auch unserem Suso eine gewisse Summe Geldes zur Vertheilung unter „arme Gottesfreunde, die ihre Kraft mit strenger Uebung verzehrt hätten". S. nahm den Auftrag nicht gern an, doch liess er sich bereden, und „fuhr aus in das Land und vertheilte das Geld, wie er gelobet hatte dem Freunde, hin und her, wo er getrauete, dass es seiner (des Verstorbenen) Seele am allernützesten wäre"; von der Vertheilung legte er dann seinen Obern Rechnung ab. Das verursachte ihm nun aber grosse Widerwärtigkeit. Ein ungerathener Kebssohn des Verstorbenen, der, „was ihm der Herr gegeben", verzehrt hatte, wollte seine Hand darüber schlagen, und ward, da „das nicht werden mochte", wüthend über S., dem er sogar den Tod drohte. Doch starb er plötzlich. Auch eine „ganze geistliche Gemeinde", der der Chorherr „Grosses" gegeben, hätte noch überdem jenes Legat gehabt; und S. ward darüber „jämmerlich durchächtet". — Diess ist das Letzte, was wir von ihm wissen. Sein Priorat scheint er übrigens nicht bis an sein Ende verwaltet zu haben.

Den 25. Januar 1365 vollendete S. sein „arbeitseliges" Leben im Dominikanerkloster zu Ulm, wohin er sich, man

weiss nicht wann, begeben hatte. Im Kreuzgange daselbst wurde er begraben.

Wir wissen bereits, wie E. Stäglin Suso's Leben, wie er es ihr stückweise mittheilte, heimlich niedergeschrieben hat. Als dieser „des geistlichen Diebstahls“ inne ward, „strafte“ er sie darum; und sie „musste es ihm herausgeben“. Er „nahm es und verbrannte es Alles, das ihm da ward“; es war aber nur ein Theil. Als ihm nun „das andere Theil auch ward, und er ihm in gleicher Weise auch wollte gethan haben, da ward er unterstanden (verhindert) mit heimlicher Botschaft von Gott, die das wehrte“. So blieb denn dieser Theil, „wie sie es des mehreren Theils mit ihrer selbst Hand geschrieben hatte“. Als die Stäglin im J. 1360 starb, fügte S. „etwa viel guter Lehre dazu in ihrer Person“ (was sich wohl besonders auf die eigentlich mystisch-metaphysischen Schlusskapitel bezieht). So ist diese Biographie halb ein Werk der Stäglin, halb Suso's, man dürfte vielleicht sagen ganz Suso's, dessen Hand nur die St. in dem Theil war, der von ihr geschrieben ist und den S. selbst durch die Herausgabe approbirte. Er zögerte aber mit der Veröffentlichung, denn er fürchtete — Verketzerung, deren Anklage er früher schon erfahren. Er selbst spricht sich darüber aus in der Vorrede (die den beiden ältesten Ausgaben von 1482 und 1512 vorgedruckt ist). Nach reiflicherem Nachdenken aber musste er sich sagen, dass es „zu diesen Zeiten, nach dem gegenwärtigen Lauf der abnehmenden Menschheit“ doch „besser und sicherer“ wäre, das Büchlein zunächst seinen Oberen mitzutheilen, „dieweil er lebte“, da es ihm dann noch möglich wäre, sich nöthigenfalls über den Inhalt desselben verantworten zu können; es könnte dann auch nach seinem Tode von „Unverständigen“ oder „Lauen“ und „Gnadlosen“, wenn es diesen in die Hände fiele, nicht mehr angegriffen oder gar „verdrückt“ werden, und „müsste also unnutzbarlich vergangen sein“. Er sandte es daher dem Provinzial von Deutschland, Meister Bartholomäus von Bolsenheim, zur Prüfung, der es „mit einem ganzen Wohlgefallen seines Herzens überlas“.

Bald darauf aber „zuckte der gütige Gott diesen Meister von hinnen“, und S. war nun wieder in neuer Verlegenheit. „Also kam er mit viel grossem Ernst an die ewige Weisheit, und bat sie, dass sie in der Sache das Beste wiese“; darnach „ward er erhört“; denn Bartholomäus sei ihm erschienen und habe ihn zur Veröffentlichung aufgefordert. Wer nun „gar ein guter seliger Mensch würde, oder den Gott mit schwerem Leiden gemeint hätte, als er gewöhnlich pflegt zu thun seinen sonderen Freunden“, dem, meint S., möchte diess Buch „eine tröstliche Beholfenheit“ sein. In seinem metaphysisch-mystischen Anhang gäbe es auch „gutherzigen Menschen eine lichtreiche Weisung zu göttlicher Wahrheit“. — Eine Biographie freilich, im strengeren Sinne des Wortes, ist diese Darstellung des äusseren und inneren Lebens Suso's nicht, denn da fehlt alle Zeitfolge; es wechselt die Erzählung von Kasteiungen mit derjenigen von Visionen oder von Leiden; hier ist ein Stück aus dem späteren, dann unmittelbar darauf eines aus dem Jugendleben. So hat sie ganz den Karakter ihrer Abfassung beibehalten: wie nämlich S. ein Stück aus seinem Leben mitgetheilt hat, so ist es von der Stäglin niedergeschrieben und eins dem andern angereiht worden; und S. scheint hieran nichts haben ändern zu wollen. Auch geht diese Biographie theilweise von einem besondern Standpunkte aus, ist in einer speziellen Absicht geschrieben, man möchte sagen vom Standpunkte der Leiden, in ähnlicher Weise, wie Abälard's Lebensskizze (historia calamitatum); denn eben diese bruchstückweisen Erzählungen, die S. der Stäglin mittheilte, sollten diese trösten in ihren Leiden und sie zur Gelassenheit führen. Anderseits, so lückenhaft sie ist, versetzt sie uns in eine Richtung und in Kreise jener Zeit mit einer Anschaulichkeit, die alle abstrakte Karakteristik weit hinter sich lässt, auch enthüllt sie uns in ihrer kindlichen Einfalt Suso's Karakter auf eine Weise, dass nicht leicht ein Anderer gefunden werden wird, der die Erforschung seines innersten Seelengrundes dem einigermaassen kundigen Forscher so leicht gemacht, als diese durch ihre ungefälschte Lauterkeit bis in ihre tiefste Verborgenheit durchsichtige Natur. Uebrigens gibt uns S. in dieser Selbstbiographie zugleich „einen Typus der Anschauung,

die er sich von der inneren Entwickelung eines geistlichen Menschen gebildet hatte".

An diese Lebensskizze, die wir gewissermassen der Stäglin zu verdanken haben, reiht sich das Büchlein „von der ewigen Weisheit", deren Diener S. bekanntlich sich am liebsten genannt hat. Er verfasste es in hochbegnadigten Augenblicken, in Folge von Inspirationen und „göttlichem Zwang", wie einer, der „das Göttliche litt"; wesswegen er auch einmal sagt, Gott habe es durch ihn gemacht. Das finden wir ganz nach seiner Art, überhaupt nach der Art jener Gottesfreunde. So sagt auch Rulman Merswin, er sei „von Gott bezwungen worden". Im Nachwort des Büchleins sagt S., er sei „dess gewohnt gewesen, dass ihm alles deutlich eingegeben worden"; und er habe allemal gewartet, „bis es ihm von Gott würde"; einmal, schon fast am Schlusse, sei er „manchen Monat gestanden in Unterzogenheit, dass es ihm nicht konnte werden". Aehnlich spricht er in dem Prolog, worin er das Büchlein seinem Ordensmeister vorlegt, von „geistlichen Offenbarungen", die ihn allemal zum Schreiben trieben und ihm den Inhalt selbst mittheilten; was er dann aber ausser diesen Momenten aus sich habe zusetzen oder sonst woher nehmen oder sammeln wollen, das sei ganz schaal gewesen. Uebrigens hätte er alles in diesen Weihestunden Niedergeschriebene nachher genau darauf angesehen, dass sich nichts darin fände, was mit den Vätern oder der Schrift im Widerspruch stünde. — Auch diese Schrift wollte er, wie seine Lebensskizze und aus denselben Gründen, anfangs keiner Oeffentlichkeit übergeben: er fürchtete „Neidische und Hämische", welche „göttliche Gnadengaben abergläubische Erdichtungen, und heilige Offenbarungen phantastisches Täuschwerk" nennen, weil sie „das, was des h. Geistes sei", nicht „gekostet" hätten, die dagegen nur die logische Methode oder zweideutige Propositionen als „sichere Beweise" wollen gelten lassen — der bekannte Gegensatz der scholastischen Methode und der Mystik mit ihrem inneren Leben; aber die göttliche Weisheit, sagt S., habe es ihm — es ist ganz wie mit seiner Lebensskizze — nicht zugelassen; die „Mutter" mit ihrem „Sohne" sei einer Person erschienen, und habe

ihm durch diese befohlen, dass er sein Büchlein allen „gottliebenden“ Menschen mittheile. Um nun sicher zu gehen, legte er es, eben mit diesem Vorwort, dem Ordensmeister Hugo von Vaucemain zur Prüfung vor (wie er später auch sein „Leben“ dem Provinzial Bartholomäus übersandt hat). Zu diesem Behufe, da Hugo wohl nicht deutsch verstand, übersetzte er es selbst ins Lateinische und gab ihm den Titel: „horologium æternæ sapientiæ“ („Uhrwerk der ewigen Weisheit“), weil es ihm in einer Vision unter der Gestalt einer kunstreichen, kostbar verzierten, himmlisch klingenden und Aller Herzen nach Oben ziehenden Uhrwerks erschienen sei. Da Hugo dem Orden von 1333—1341 vorstand, so muss S. das Schriftchen in diesen Jahren und zwar vor 1338 (s. unten den Brief Heinrichs von Nördlingen) verfasst haben. Es passt auch mit seinem Inhalt ganz in diese Zeit; denn in der Vorrede zu dem Büchlein spricht er von der Zeit, da es ihm anfangs noch bitter gewesen sei, Gott (Christus) nach seinen Leiden zu betrachten, bis er sich darin „geübt“, und dann sei ihm „die vordere Härtigkeit in eine innerliche Süssigkeit verkehrt worden“; auch sei ihm in Folge dieser „Betrachtungen“ (Kreuzes-Andacht) „mancher lichte Einfluss göttlicher Wahrheit“ geworden. Nun kennen wir diese Periode der Kreuzes-Andacht, die auf seine fröhliche Gottesminne folgte, und in diese muss die Abfassung der Schrift gefallen sein, in welcher er durch Darstellung der Passion Christi, der für uns fleischgewordenen Weisheit, in einer Art von Bildern (Tableau's) die Seele von der Minne der Welt zur Minne der ewigen Weisheit emporziehen will. Das Büchlein ist (wie auch R. Merswin in Form eines Gesprächs zwischen Gott und ihm sein Büchlein von den neun Felsen eingekleidet) in dialogischer Form abgefasst, „als ob der Jünger fragte und die Wahrheit antwortete“, und S. versichert, „die Antworten seien genommen entweder von der ewigen Weisheit Mund, die sie selber sprach in dem Evangelio, oder aber von den höchsten Lehrern“, entweder wörtlich oder doch dem Sinne nach; er selbst aber habe in der Rolle des Fragenden „aller Menschen Person angenommen“; bald rede er „in eines sündigen Menschen Person“, bald „in der minnenden Seele Bild“, darnach als die Materie

sei. Das Büchlein wurde bald sehr beliebt noch zu Lebzeiten Suso's. So heisst es in Heinrichs von Nördlingen zehntem Briefe an die Ebnerin (ums J. 1338 geschrieben): „Ein Buch hab' ich gesandt dem Prior zu Kaissheim (Abtei Kaisersheim in Baiern), das ist das Buch, das man nennt Orologium sapientiæ, latein, und das ist unseres lieben Vaters Taulers (wahrscheinlich von Suso selbst seinem lieben Freunde Tauler mitgetheilt zum Abschreiben); das heiss dir leihen, so er es abgeschrieben: das hab' ich ihm geschrieben, und schreibet ihr es dann ab dem Konvent, dass es allezeit bei euch bleibe. Ich getraue Gott, dass er davon gelobt werde". — Die dritte Schrift, in derselben dialogischen Form, ist das Büchlein „über die Wahrheit" nebst den schon genannten Schlusskapiteln der Lebensbeschreibung, die eigentlich m y s t i s c h -metaphysische Schrift Suso's, der in derselben zugleich einen polemischen Zweck verfolgt: vor der falschen Mystik zu warnen; und einen apologetischen: durch Darlegung des Unterschieds der falschen Mystik von der wahren letztere gegen die Verdächtigungen der Ketzerei zu rechtfertigen, wie er denn selbst auch seinen Lehrer Eckard darin vertheidigt. In der schon genannten Vorrede sagt er: „So bei unsern Zeiten etliche ungelehrte und doch vernünftige Menschen die hohen Sinne (Aussprüche) der Schrift(en) von den Lehrern (besonders Eckards, meint er) verkehrlich genommen haben nach ihrem selbsteigenen und wilden Grunde, und sie auch also angeschrieben haben und nicht nach der Meinung der h. Schrift (der Schriften dieser Mystiker), so weiset er (nämlich S.) hier den Menschen in demselben höchsten Sinn mit Unterschied auf den rechten Weg und auf die einfältige Wahrheit". W a n n er die Schrift verfasst, ist unbekannt; jedenfalls in seiner späteren Periode; doch v o r der Schlussredaktion seiner Lebensbeschreibung, da er sich in dieser auf jene beruft. Es ist in ihr Alles nur hingeworfen, nicht ausgeführt; Einiges dunkel; an einigen Orten scheint der Text geradezu verderbt. — Die vierte Schrift ist das sogenannte „B r i e f b ü c h l e i n". E. Stäglin hatte aus allen Briefen, die S. ihr und andern seiner geistlichen Kinder gesendet, eine Sammlung, ein Buch gemacht; „aus dem nun hat er ein Theil (eine Auswahl von nur eilfen — eben diess „Briefbüchli")

genommen und hat sie gekürzt". — Seiner Predigten haben wir nur wenige; manche von ihm mögen anonym, manche unter fremdem Namen oder doch unter fremden Sammlungen kompariren; einige sind nur Umschreibungen oder weitere Ausführungen einzelner Kapitel aus dem Büchlein der ewigen Weisheit.

Da diese Schriften, besonders das Büchlein von der Weisheit — ein Beweis übrigens von dessen schneller Verbreitung und Popularität — „in nahen und fernen Landen von mancherlei unkönnenden Schreibern ungänzlich" abgeschrieben wurden, „dass ein Jeder dazu legt und davon nimmt nach seinem Sinn", so machte S. eine authentische Sammlung, „ein recht Exemplar nach der Weise, als sie ihm des ersten von Gott eingeleuchtet worden sind". Diess „Exemplar" enthält eben die vier obigen Schriften in der (allerdings nicht nach der Zeit ihrer Abfassung geordneten) angegebenen Reihenfolge. Diese Schluss-Redaktion seiner Schriften liess es S. lebhaft fühlen, was es doch ein Anderes sei: der todte Buchstabe auf dem Pergamente und das innerlich lebendig-vernommene und lebendig-wiedergegebene Wort! Er ermahnet daher die Leser, seine Worte nicht bloss nachzulesen, sondern in ihrem ursprünglichen Geiste nachzuempfinden. Es ist diess eine köstliche Stelle. „Ein Ding, sagt er, soll man wissen: als ungleich ist, der ein süsses Saitenspiel selber hört süssiglich erklingen gen dem, dass man allein davon hört sprechen, also ungleich sind die Worte, die in der lautern Gnade empfangen werden und aus einem lebendigen Herzen durch einen lebenden Mund ausfliessen, gen denselben Worten, so sie auf das todte Pergament kommen, und sonderlich in deutscher Zunge, denn so erkalten sie und erbleichen wie die abgebrochenen Rosen.... Es klang nie eine Saite so süss, der sie richtet auf ein dürres Scheit, sie verstummet.... Darum soll ein fleissiger Mensch den ausvergangenen Runsen (Ausflüssen) dieser süssen Lehre nacheilen, dass er sie lerne ansehen nach dem Ursprung, da sie in ihrer Lieblichkeit und in wonniglicher Schönheit waren". In dieser Weise wünschte S., dass seine Schriften gelesen würden. „Und wer sie so anblicket, der mag kaum sie überlesen, sein Herz muss innig-

lich bewegt werden, entweder zu inbrünstiger Minne oder zu neuem Lichte oder Jammer (Sehnsucht) nach Gott und Missfallen der Sünde, oder aber zu etlicher geistlicher Begehrung, in der die Seele dann erneuert wird in Gnaden".

Die Mystik Suso's.

Die Voraussetzungen.

Gott; Trinität.

„Den Menschen, die wieder eingeführt werden sollen, denen ist sonderlich zu wissen ihr und aller Dinge erster Beginn oder Anfang; denn in demselben ist auch ihr jüngstes Länden". Mit diesem obersten praktischen Satz begründet S. die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts seiner Mystik von der Betrachtung Gottes. Dass nun „Etwas" sei, das überall das „Erste" sei, darüber kämen Alle, „die von der Wahrheit je sprachen", überein. Diess Wesen, „grundlos", „einfältig", „weislos" und „ungemessen", wie es in sich sei, sei nun aber als solches eben auch „unbegriffen (unbegreiflich) aller kreatürlichen Vernünftigkeit" und darum auch undefinirbar, „namenlos" nach „kreatürlicher Nehmung"; und insofern „möchte man Gott mit dem Areopagiten eher ein Nichtwesen nennen", ein „Nicht", „Nichts", d. h. ein Nicht-Icht, „ein Nicht-Etwas nach allem dem Wesen und Icht, das wir ihm nach kreatürlicher Weise zulegen mögen, ... ein Nicht aller der Dinge, die man besinnen oder geworten mag"; ein Nicht, „nicht von seinem Nichtseyn, sondern von seiner übertreffenden Ichtigkeit und Unbegriffenheit"; denn „was man ihm dess in solcher Weise zulegt, das ist in etlicher Weise falsch, und seine Läugnung ist wahr", und „was man von ihm spricht, Gottheit oder Wesen, oder was Namen man ihm gibt, die sind ihm nicht eigen nach dem, als die Namen sich bilden in der Kreatur". Indessen sei es für den Menschen doch unumgängliches Bedürfniss, „so man von einem Ding reden soll, wie

übertrefflich oder übermerklich es sei", ihm „etwas Namen zu schöpfen".

Der „erste" Name nun, den S. Gott beilegt, ist: „Wesen", „substanzlich" Wesen, das „Nicht" (-nicht Etwas) wie er Gott vorhin genannt hat — im Gegensatze zu allen kreatürlichen Etwas, oder „Icht", „allerwesentlichstes Icht an sich selber", Wesen „in seiner lautern, blossen Einfältigkeit", nicht „diess und das theilhaftige" Wesen: „nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen, denn alles Nichtwesen läugnet alles Wesen, ebenso thut das Wesen an sich selbst, das läugnet alles Nichtwesen". Als lauteres, reines Wesen sei Gott zugleich „alliges" Wesen. Es ergebe sich diess, sagt S., aus der Betrachtung des vermischten Wesens; denn vermischtes Wesen oder Nichtwesen könne man nicht erkennen, denn „mit einem Gemerk des alligen Wesens". Denn „so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen; es ist nicht ein zertheiltes Wesen dieser oder der Kreatur; denn das getheilte Wesen ist alles vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, icht (etwas) zu empfahen". Und darum müsse das namenlose göttliche Wesen „in sich selbst ein alliges Wesen sein, das alle zertheilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit". Es sei, meint S., eben „eine wunderliche Blindheit menschlicher Vernunft, dass sie das nicht möge prüfen, das sie vor allem ansieht, und ohne das sie nichts mag erkennen". Ihr geschehe wie dem Auge, das vor lauter Farbe das Licht nicht gewahr werde; „so dem ernst ist zu sehen die Mannigfaltigkeit der Farbe, so nimmt es dann nicht wahr des Lichtes, durch das es das Andere allesammt sieht". Also sei es um das Auge unseres Gemüthes, das vor lauter zufälligem Wesen die lautere Wesenheit nicht erkenne; „so das ein Sehen hat auf diess und das Wesen, so achtet es nicht das Wesen, das da überall ein lauter, einfältig Wesen ist"; es seien die „zertheilten" Wesen, die das Gemüth „zerbreiten" und „blenden", dass es „die göttliche Finsterniss", die „an sich selbst die allerlichteste Klarheit" sei, nicht sehen möge. — Als das Wesen „in seiner blossen Lauterkeit und Einfältigkeit ge-

nommen", sei es „von Niemand", „das Erste ohne Vor noch Nach", „unwandelbar, ewig, das allergegenwärtigste; das Allerwirklichste, das Allervollkommenste, in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist, weil es ein einiges Ein ist in einfältiger Blossheit.... Eins beweiset und bringet das Andere". Als diess Wesen sei Gott „Leben und Wirken" und „Leben ist sein Wesen"; und sein Wesen „ist Vernünftigkeit", „lebende", „wesende", „istige", die „sich selbst verstehet ohne Werke der Erkenntniss" und „alle Dinge in sich selbst und mit sich selbst"; und sei „grundlose Lust und Freude in ihm selbst". Zugleich sei es als das Wesen und Leben das Leben aller Leben, die „erste, oberste Ursache aller sächlichen (geschaffenen) Wesen", aller ihrer Vernünftigkeit, Seligkeit u. s. w. und „sind alle Dinge da als in ihrer Neue und in ihrer Erste und in ihrem ewigen Anfang"; wesswegen da „ein gelassener Mensch anfahet und endet in ordentlicher Eingenommenheit". Von seiner „besondern Gegenwärtigkeit umschleusset Gott alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang und ein Ende aller Dinge; er ist zumal in allen Dingen und ist zumal ausser allen Dingen. Darum spricht ein Meister: Gott ist als ein zirkelicher Ring, dess Ringes mittler Punkt allenthalben ist und sein Umschwank nirgends".

Diese Entwickelung geht gewissermassen vom Begriffe des Absoluten aus, ist a priori. S. schlägt aber noch einen andern Weg, um „etwas Kundschaft von Gott zu gewinnen", ein; er geht von der Welt, der Schöpfung aus, von dem Naturlauf. „Das göttliche Wesen ist ein solche vernünftige Substanz, die das tödtliche Auge nicht schauen mag in ihm selbst; man sieht ihn aber wohl in seiner Gethat, wie man einen guten Meister spüret an seinen Werken. Denn, wie Paulus sagt, die Kreaturen sind wie ein Spiegel, in dem Gott wiederleuchtet". Diess Erkennen in diesem Spiegel nennt S. deshalb „ein Spekuliren" (Erspiegeln); und hier ist er mit seinem hochpoetischen Geiste auf seinem Felde. Wie wird ihm sein Herz so weit von diesem Spekuliren! „Lass uns eine Weile allhier bleiben und lass uns spekuliren den hohen würdigen Meister in seiner Gethat. Lug über dich und um dich in die vier Enden der Welt, wie weit, wie hoch der schöne Himmel ist in

seinem schnellen Lauf und wie adelig ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten, und wie er gepreiset ist mit der unzähligen Menge des lichten Gestirns. Ach, so die schöne Sonne ungewölket heiterlich aufbricht in der sommerlichen Zeit, was sie dann emsiglich Frucht und Gutes dem Erdreich gibt; wie der Anger schön grünt, Laub und Gras aufdringet, die schönen Blumen lachen; Wald und Haide und Auen von der Nachtigall und der kleinen Vöglein süssem Gesang wiederhallen; alle Thierlein, die von dem argen Winter verschlossen waren, sich hervormachen und sich freuen und sich zweien (paaren); wie in der Menschheit Jung und Alt von wonnegebärender Freude sich fröhlich geberden! Ach, zarter Gott! bist du in deiner Kreatur also minniglich, wie bist du in dir selbst so gar schön und minniglich! — Nun denn, nun hast du deinen Gott gefunden, den dein Herz lange gesucht hat.... Nun empfahe ihn mit den endlos ausgestreckten Armen deiner Seele und sage ihm Dank und Lob, dem edlen Fürsten aller Kreatur". Solcher Spekulationstöne hat S. oft und viel angeschlagen. „So ich hübsche lebende Bilder, holde und leutselige Kreaturen anblicke, so sprechen sie zu meinem Herzen: ei, wie recht holdselig der ist, von dem wir geflossen sind! Ich durchgehe Himmelreich und Erdreich, die schreien allesammt in meine Ohren ein reichliches Getön deines grundlosen Lobes". Und dann erst die sittliche Weltordnung! „wie grundlos, schön und ordentlich ordnest du alle Dinge, beide, übel und gut". Aber „gehe ich in die allerschönsten Kreaturen, in die höchsten Geister, in die lautersten Wesen, das übergehest du alles unsäglich; gehe ich in den tiefen Abgrund deines eigenen Gutes, Herr, da verschwindet alles Lob vor Kleinheit". Wenn er nun gedenkt, dass diesen Gott, dieses höchste Gut der Seele, seine Seele sich ihr selber „zu einem einigen geminnten Lieb" auserküren darf und auserkoren hat — „mein Herz möchte vor Lob in mir selber zerspringen und kraftlos werden". —

Das einfältige lautere Wesen ist aber, entwickelt S. weiter, zugleich ein sich mittheilendes, eben weil es absolut „einfältig" ist, denn „ein jegliches Wesen, so es je einfältiger ist an

sich selbst, so es je mannigfaltiger ist an seiner kräftigen Vermögenheit. Das nichts hat, das gibt nichts; das viel hat, das mag viel geben". Nun ist Gott ein „einfliessendes und überfliessendes Gut in sich selbst; dessen grundlose, übernatürliche Gutheit zwinget sich selbst, dass er das nicht allein will haben, er will es auch fröhlich in sich selbst und aus sich theilen". Eben in dieser „vermögenden Kraft", in dieser „höchsten Gutheit" findet S. das, „was diesem Wesen den ersten Ausblick gibt zu wirken, und allermeist zu seinem eigenen Werke, das da ist geben" (sich mittheilen); mit andern Worten: das Prinzip der Dreieinigkeit (und weiterhin der Schöpfung), d. h. einer wesentlichen und persönlichen Entgiessung. Denn „das muss von Noth sein, dass das oberste Gut die höchste und nächste Entgiessung habe seiner selbst, und das mag nicht sein, sie sei denn in einer Gegenwärtigkeit und sei innerlich, substanzlich, persönlich, natürlich und in ungezwungener Weise nothdürftiglich (frei-nothwendig), und sei endlos und vollkommen". Um diese „substanzliche und persönliche" Entgiessung klarer zu machen, weist er auf „den Unterschied der Entgiessung der Kreatur von der Entgiessung Gottes" hin. Wie die Kreatur ein zertheiltes Wesen sei, so sei auch ihr Geben und ihr Entgiessen getheilt und gemessen. „Der menschliche Vater gibt seinem Sohn in der Geburt einen Theil seines Wesens, aber nicht zumal und ganz das, was er ist; denn er selbst ist ein getheiltes Gut". Um so viel inniger und edler nun die Einzigkeit und Grösse des Gutes sei, um so viel inniger müsse auch die Entgiessung sein. Nun übertreffe Gott „grundloslich" alles andere Gut; so müsse auch die höchste Entgossenheit, die von der obersten wesentlichen Gutheit dringe, eine „Entgiessung seines Wesens nach persönlicher Eigenschaft", die „alleroberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens" sein.

Soviel im Allgemeinen über die Trinität und ihre göttliche Nothwendigkeit, sowie über die Nothwendigkeit der Personen in derselben einerseits und ihrer göttlichen Mitwesenheit anderseits.

Ins Einzelne nun näher eingehend, sagt S.: Sofern

„des obersten Gutes lauterste Gütigkeit“ (eben die Gottheit, wie sie von ihm gefasst wird), die da „in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und williglich zu minnen“, sei, sich als diess setze, was sie an sich sei, sei sie zunächst Vater, der, als solcher, „der Ausfluss der Gottheit“, zugleich „ein Ursprung aller Gottheit des Sohnes und des h. Geistes, persönlich und wesentlich“, sei. Mit dem Vater, als dem „Anfang u. s. w.“, sei „die natürliche Entgiessung des Wortes aus dem Vater“ gesetzt; denn „der Ausfluss oder Runs (der Gottheit im Vater) entgiesset sich natürlich in dem ausrinnenden Wort, das der natürliche Sohn ist“. Dieses Wort, dieser Sohn sei nun einerseits göttliches Wesen; denn „in der Entgossenheit des Wortes aus des Vaters Herzen und Vernunft muss das sein, dass Gott mit seiner lichtreichen Erkenntniss auf sich selber blickt mit einer Wiederbiegung auf sein göttliches Wesen; denn wäre in der Vernunft des Vaters nicht der Gegenwurf des göttlichen Wesens, so möchte das empfangene Wort nicht Gott sein, sondern es wäre eine Kreatur, und das wäre falsch“. Anderseits sei das Wort ein Anderes als der Vater; denn „der Wiederblick des göttlichen Wesens in der Vernunft des Vaters muss geschehen mit einer nachbildenden Weise einer natürlichen Gleichheit; anders wäre das Wort nicht der Sohn“. — Weil aber „die Substanz der göttlichen Vernunft eine Erkenntniss ist“, so „muss sie auch Neigung haben zu der Form, die in ihr empfangen ist und sich aus ihr ergossen hat“, und diese Neigung zur Form, als ihrem Ziel und Ende, „ist Wille, dessen Begehrung ist, Lust suchen nach dem Besten“. Insofern daher der Vater „nach minnereicher Mildigkeit des Willens in den Sohn sich ergiesst“, und hinwiederum der Sohn „sich nach Lieblichkeit des Willens in den Vater entgiesst“, so ist diess eine „wiederbiegige Liebe des h. Geistes“, die „nach dem Minnefluss der Vater und der Sohn entgiessen“. — Der „Ausblick“ des Vaters in dem Wort heisse aber Geburt, Sohn, weil er sei „nach Form der Natur“, doch in persönlichem Unterschied. Weil nun aber „der Gegenwurf des Geminnten in dem Minner nicht ist nach Gleichniss der Form der Natur“, weil „bei dem Ausruns (Ausfluss) des Willens und

der Minne nicht diese Weise ist", wie bei der Entgiessung des Wortes vom Vater, darum „mag er weder Sohn heissen noch geboren"; sondern „weil diese Minne vernünftig oder geistig ist in dem Willen, als eine Neigung oder ein Minneband inwendig in dem Minner in das, das er minnet, darum ist zugehörig der dritten Person der Ursprung, der da ist nach der Minneweise des Willens, dass er Geist heisse".

Suso versucht auch eine bildliche Darstellung dieses Verhältnisses nach dem Vorgange eines „weisen Meisters", wiewohl es für Bildloses, Weisloses allerdings kein Gleichniss gebe, oder ein solches, das „tausendfältig ungleicher sei, denn es gleich sei". Man möge sich Gott nach seiner Gottheit „als einen viel weiten Ring vorstellen, dess mittler Punkt allenthalben sei, und sein Umschwank nirgend". Wer nun „mit einem Stein mitten in ein stillstehend Wasser fest würfe, da würde ein Ring in dem Wasser, und der Ring von seiner Kraft machte einen andern und der aber einen andern; und nach Vermögenheit des ersten Wurfes würden auch die Kreise weit und breit. Das Vermögen des Wurfes möchte also kräftig sein, dass es das Wasser alles überginge".

In diesem trinitarischen Prozesse habe sich, sagt S., die Gottheit „nach Nehmung (Vorstellungsweise) unserer Vernunft, zu Gott geschwungen"; zwar Gottheit und Gott seien „Eins in dem Grunde", aber doch „so wirket noch gebiert Gottheit nicht, aber Gott wirket und gebiert". Ein ähnlicher Gedanke ist es, wenn er sagt: die Einigkeit habe „ihre Wirklichkeit" an der Dreiheit, die Dreiheit ihre „Vermögenheit" an der Einigkeit.

Weniger beschäftigt sich Suso mit dem Verhältniss der Wesens-Einheit und der Personen-Dreiheit. Dann aber leidet, wie gewöhnlich, entweder das eine oder das andere Moment; wenn er z. B. das Wesen durchführt, so werden die Personen zu „wechselbezügigen Eigenschaften". In der göttlichen Natur, sagt er, sei nichts anderes, denn Wesen und die wiedertragenden Eigenschaften; diese aber „legen durchaus nichts zu den Wesen"; sie hätten nur „Unterschied gen dem sie sind, das ist, gen ihrem Gegenwurf"; göttliche Natur sei darum „nicht einfältiger an ihr selber, denn der Vater in derselben Natur genommen oder eine andere Person".

Offenbar enthält in der begrifflichen Entwickelung der persönlichen Unterschiede in der Trinität die Scholastik einen grösseren Reichthum subtiler Distinktionen, aber das Eigenthümliche der Mystik in diesem Dogma liegt eben darin, den trinitarischen Prozess als eine Nothwendigkeit der göttlichen Natur zu setzen, und zugleich in ihr eine stete Beziehung auf die Welt und der Welt zu ihr festzuhalten.

Schöpfung („der Kreatur gewordentlicher Ausbruch«); Welt; der Mensch.

Mit Tauler (und Eckard) spricht auch S. (platonisch-areopagitisch) von einem ewigen ideellen Seyn der Kreaturen in Gott vor ihrem „gewordentlichen Ausbruch“. „Alle Kreaturen sind in Gott gewesen als in ihrem ewigen Exemplar (Idee)“. Sie hätten da „keinen gründlichen (sachlichen) Unterschied gehabt“, seien „dasselbe Leben, Wesen und Vermögen, soweit sie in Gott waren, dasselbe Ein und nicht minder“ gewesen. In die Anderheit traten sie erst als kreatürliche „nach dem Ausschlage“, da sie „ihr eigen Wesen nehmen“; denn da „hat ein jegliches sein besonder Wesen ausgeschiedentlich mit seiner eigenen Form, die ihm natürlich Wesen gibt“. So, indem die idealen Existenzen Form erhielten, wurden sie erst besondere und wirkliche Existenzen — kreatürliche, „denn Form gibt gesondert Wesen und geschieden, beide, von dem göttlichen Wesen und von allen andern; denn der Stein ist nicht Gott, noch ist Gott der Stein; wiewohl das ist, dass er und alle Kreatur von Gott sind, was sie sind.“ Durch diese Begriffsbestimmung der Kreation hat sich S. von den mystisch-pantheistischen Ketzern, welche sagten, Gott sei Alles, „selbst der Form nach“, geschieden. Mit der Schöpfung, als in welcher die Dinge ihre Formen und ihre eigenen besondern Existenzen genommen, sei eben zugleich auch der Unterschied des Schöpfers und der Kreaturen gesetzt, und „haben alle Kreaturen ihren allmächtigen und ewigen Gott gewonnen“; denn im Moment, „da Kreatur sich Kreatur findet“, ist ihr auch die Idee ihres Schöpfers entgegengetreten, in der sie selbst zuvor aufgegangen,

ist sie „vergichtig (eingeständig) ihres Schöpfers und ihres Gottes“. So ernstlich und klar wird von S. der Schöpfungsbegriff festgehalten — ausführlicher als es von Tauler geschehen ist.

Diesen schöpferischen Akt begründet S. eben in Gottes Wesen als unendlichem, übergiessendem Leben, das wie Prinzip der immanenten Trinität, der Selbst- und Wesens-Offenbarung, so auch der Offenbarung nach Aussen, der Welt-Offenbarung, „alle gewordene Ichtigkeit ausgiessend“, ist. So ist es das Eine Prinzip der Mittheilung; aber S. scheidet scharf zwischen der trinitarischen und der kreatürlichen „Entgiessung“. Jene ist eine wesentlich göttliche, Gott durchweg gleiche, die „höchste“ Entgossenheit; diese ist eine kreatürliche Anderheit. Anderseits aber vermittelt er wieder die kreatürliche Entgiessung als mittelbare, sekundäre durch die unmittelbar göttliche, trinitarische. „Alle andern Entgiessungen, die in der Zeit oder in der Kreatur sind, die kommen von dem Wiederblick der ewigen Entgiessung der grundlosen, göttlichen Gutheit“. Näher ist es in der Trinität das Wort, „von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden“; es ist „die geistliche, überwesentliche Geburt“, die „eine vollkommene (Ur)Sache“ ist, „alle Dinge und Geister hervorzubringen in ihr natürliches Wesen“. Eben so findet auch bei S. (wie bei Tauler) der Weltlauf sein Vorbild in dem Trinitätsverhältniss. „Es sprechen die Meister, dass in dem Ausfluss der Kreatur aus dem ersten Ursprung ein zirkeliches Wiederbiegen sei des Endes auf den Beginn; denn wie das Ausfliessen der Person aus Gott ein förmliches Bild ist der Kreatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfliessens der Kreatur in Gott“, wesswegen S., wie er oben „von dem grossen Ringe, der da bedeutet die ewige Gottheit“, gesprochen, so auch hier von „kleinen Ringen nach bildreicher Gleichniss“ spricht, die „ausfliessen aus dem grossen Ringe“ und die „auch bezeichnen mögen den hohen Adel ihrer Vernünftigkeit“.

Alle Kreaturen haben aber ihre Bestimmung, die ihnen Gott aufgedrückt. „Der allige Fürst, das einfältige Wesen, der bewegt alle Dinge und er ist unbeweglich. Er bewegt, als ein begierliches minnigliches Lieb soll thun: er gibt den Herzen

Eifer und den Begierden Laufen, und er ist still als ein unbeweglich Ziel, dass alle Wesen fahren (nach ihm sich richten) und begehren. Aber der Lauf und Zug ist ungleich: er macht mit des Himmels Lauf die Ameisen kriechen, den schnellen Hirsch hüpfen und den Falken fliegen. Ihre Weise ist ungleich, und sie haben doch ein Ende, und das ist ein Erhalten ihres Wesens, das von dem Minneziel des ersten Wesens ausfliesst"; oder wie S. sich auch ausdrückt, „ein jegliches Ding hat ein Wiederschauen zu seinem Ursprung in widerwürflicher Weise". Vor allem aber der Mensch, der „nach seinem natürlichen Wesen ein Spiegel der Gottheit, ein Bild der Dreieinigkeit, ein Exemplar der Ewigkeit" ist. „Der ewige überwesentliche Geist, der hat den Menschen geadelt, dass er ihm von seiner ewigen Gottheit leuchtet; und das ist das Bild Gottes in dem vernünftigen Gemüthe, das auch ewig ist". Er spricht viel „von diesem vernünftigen Adel"; auch, wiewohl lange nicht so häufig als Tauler, von „dem lichten Fünklein der Seele".

In diesem der menschlichen Kreatur aufgedrückten göttlichen Bilde gelange die kreatürliche Gewordenheit in ihrem Fürsichsein gegenüber Gott gewissermassen potenziell zur Aufhebung dieser Scheidung.

Sünde. Gnade. Christus.

Wenn nun alle Kreatur von Gott für Gott sei, ein Wiederschauen zu Gott habe, und insonders der Mensch, — „ach Herr, wannen kommen denn Sünde und Bosheit, Hölle, Fegfeuer, Teufel und desgleichen"? fragt der Jünger die Weisheit. Die Antwort ist kurz: „da die vernünftige Kreatur sollte ein entsinkendes Wiedereinjähen oder Einkehren haben in das Ein, und sie da blieb ausgekehrt mit unrechter angesehener Eigenschaft (Eigenheit) auf die Seinheit (Selbstheit) — dannen kommt Teufel und alle Bosheit". Es ist das Ich, die Eigenheit, „da der Mensch den Auskehr nimmt von Gott auf sich selbst, da er wieder einkehren sollte, und sich selbst nach dem Ausfall ein eigen Sich stiftet, das ist, dass er von Blindheit sich selber zueignet, was Gottes ist, und laufet da und verfleusset in der Zeit mit Gebrechen", und „verklebet

das leuchtende Bild" in ihm, das ist es, „das den Menschen irret und ihn der Seligkeit beraubet". Das ist die Sünde, in ihrem innersten Kern, auch die Ursünde, gewesen, die Sünde Luzifers. „Gott hat den Luzifer minniglich geschaffen und adelich geziert. Was that er aber? Er kehrte um mit Wohlgefallen auf sich selbst, mit einem Behagen; er wollte etwas sein zuhand in demselben Punkt, wo er Icht sein wollte, da ward er Nicht und fiel. Dessgleichen finden wir in unserm Vater und Mutter, die Gott wunderbar und adelig geziert hatte. Der Teufel bot Frau Eva den Apfel; nein traun! sie wollte ihn nicht, damit sie nicht stürbe und zu nichte würde. Nein, sprach er, ihr sollt werden, ihr sollt sein: Eritis. Dieses Wort war ihr so genehm, und war so beliebt in ihrer Natur, dass sie schnell und unberathen den Apfelnahm und ass". Von den Folgen dieser ersten Sünde spricht S. wohl auch. „Damit sind wir alle zu nichte gekommen und verworden bis an den letzten Menschen, Kinder und Kinds-Kinder. Wer werden will, der muss von Noth entwerden". Doch gibt er nirgends etwas Näheres. Zwar nimmt er, wie sich von selbst versteht, auch die Erbsünde an, spricht auch von einem „verschuldeten menschlichen Keim", den Christus erlösen sollte; es findet sich aber nirgends eine Durchführung. Der Adel der menschlichen Natur ist ihm nicht vernichtet; sie bedarf nur vom Ballast der niedern Dinge entledigt zu werden, und — einer „Pfauenfeder" gleich erhebt sie sich in die Höhe. S. findet diesen Adel, der ihr noch immer geblieben, besonders in ihrem unendlichen Trieb, in dem sie „ein rechtes Exemplar der Ewigkeit" ist; „wie Gott in seiner ewigen Ungewordenheit das Gut ist, das da ist endlos, also ist sie nach ihrer Begierde grundlos". Von solcher grundlosen Begierde erfüllt, kann sie von nichts befriedigt werden, was nicht Gott ist. „Mich kann nimmer vollwundern, Herr, wie fremd es mir auch hievor war, dass ein grundlos minnendes Herz in nichts denn in dir, tiefe Woge, grundloses Meer, Ruhe finden mag". Diesen unendlichen Zug und zugleich dieses Unbefriedigtsein von allem, was nicht Gott ist, diesen „Widermuth" (Eckel in ihm) hat S. selbst an sich erfahren und oft geschildert. „Mein Gemüth, lässt er den Diener der Weisheit sprechen, hat von

meinen kindlichen Tagen an Etwas gesucht mit einem eilenden Durst und was das sei, das habe ich noch nicht vollkommentlich begriffen; Herr, ich habe ihm manch Jahr hitziglich nachgejagt und es konnte mir noch nie recht werden, denn ich weiss nicht, was es ist, und ist doch etwas, das mein Herz und Seele nach sich zeucht, und ohne das ich nimmer in rechte Ruhe kann gesetzt werden". Ebendarum kann auch die Seele von der Welt und Welt-Minne nicht befriedigt werden — ein Punkt, worüber S. unerschöpflich ist. „Ich wollte es in den ersten Tagen meiner Kindheit suchen, fährt jener Diener fort, wie ich vor mir thun sah, in den Kreaturen, und so ich je mehr suchte, so ich je minder fand, und so ich je näher ging, so ich demselben je mehr fernte; denn von einem jeglichen einblickenden Bilde hatte ich ein Einsprechen, ehe dass ich es gänzlich versuchte, oder mich mit Ruhe darauf ergab, also: Das ist nicht das, das du suchest, und diess Vontreiben ist mir je und je in allen Dingen vorgewesen.... Herr, wo ich meine Augen je hinkehrte, da fand ich immer ein Missfallen; denn war da ein schönes Bild, so war es gnadlos; war es schön und minniglich, so gebrach ihm Weise; oder hatte es das auch, so fand ich doch immer Etwas, entweder von innen oder von aussen, dem der ganze Kehr meines Herzens heimlich widersprach, und in Kundschaft (Erfahrung) fand ich, dass es sein selbst ein Verdriessen auf sich trug.... Was hab' ich von allem meinem Minnen, denn verlorne Zeit, verfahrne Worte, eine leere Hand, wenig guter Werke und ein geladen Gewissen mit Gebrechen?" Nur in Gott, dem unendlichen Gut, findet des Herzens grundloses Sehnen seinen Grund und sein Ruhen. Und es ist „kein Ding auf Erden, das so g e m e i n und l e i c h t zu gewinnen ist als Gott, weil wir allein mit einem guten Willen und Begehren Gott überkommen mögen; und wenn wir ihn nicht wollen einlassen, so bleibt er vor der Thüre unserer Seele stehen und klopfet".

Zu d i e s e r Bestimmung den Menschen zu führen, ihn mit sich zu vereinigen, die göttliche Potenz in ihm zur Wirklichkeit zu erheben, darin erkennt S. eben das Wirken Gottes an und auf den Menschen; das ist ihm die G n a d e, jene Gutheit, die Gott wesentlich ist (s. o.), und eine Vollendung

jener Güte, die den Menschen so adelich schuf. „Herr, indem du alle verflossene (in ihrem Ausflusse verirrte) Wesen wieder in den Ursprung geleitet hast, hast du aus dem Abgrunde deines wesentlichen Gutes dir selber innen wiedergeleuchtet“. S. findet, dass sich hierin Gott am herrlichsten erweise. „Ach, schöner, gewaltiger Herr, wie recht schön und minniglich du seiest in allen deinen Thaten, so bist du aber doch noch tausendfältig minniglicher und löblicher in uns armen, sündigen Menschen, die du so gar unverdient zu begnaden und zu dir zu ziehen geruhest!“

Diese Gnade ist Eine und dieselbe nach S., aber verschieden in ihren Offenbarungen und in ihren Führungen mit dem Einzelnen, nach Massgabe der Individualität und des jedesmaligen Zustandes des Einzelnen. Zunächst beschreibt er sie als negative, wiefern dem Menschen, der abwegs gehe, diess Abwegsgehen nur bitter werde. „Es ist Gottes ewige Ordnung, dass ein ungeordnetes Gemüth sich selber eine schwere Marter und eine harte Sünde ist“. „Ich habe dir, lässt S. die Weisheit ihrem Diener antworten, den Weg so oft unterstanden, als oft du von mir geschieden warest, ob ich dich gelassen hätte, bis dass ich dich mir selber allein gewonnen habe. Du fandest in allen Dingen immer etwas Widerstandes; und das ist das gewährteste Zeichen meiner Auserwählten, dass ich sie mir selber haben will“. Diese Gnade „hinterdenkend“ bricht „der Diener“ in die Worte aus: „O grundlose Güte, wie hast du dich nur so süssiglich in mir gegütet; da ich nicht war, da gabst du mir Wesen; da ich mich von dir geschieden hatte, da wolltest du nicht von mir scheiden; da ich dir entrinnen wollte, da hieltest du mich so süssiglich gefangen“!

Aber die göttliche Gnade ist zugleich die positivste; eben in der einzigen Herrlichkeit des göttlichen Wesens und Lebens, die alle ihre offenen Herzen zu ihr ziehet und ihnen volles Genüge gibt. Diese auf die Menschen gerichtete und sie zu sich ziehende Seite an Gott fasst und stellt S. vorzugsweise als die „Weisheit“ dar, wie wir es bereits aus seinem Leben wissen. Darum trägt er auch Alles auf sie über, was er nur Schönes, Wahres, Gutes denken kann in seiner Vollendung, Alles, was nur ein Herz wünschen und lieben

mag. „So man aller Leutseligkeit, Zierde, Schönheit je grundloser nachdenken mag, so man es überschwenklicher in dir, zartes Lieb, findet.... Da ist Alles und Alles, das alle Menschen erdenken können von Gestalt, von Zierde und von Gnaden, noch unendlich minniglicher, denn es Jemand sprechen möchte". Besonders fasst er sie als den wahren Gegensatz zu der Welt-Schönheit, Liebe und Herrlichkeit, deren Wesen Trug sei, der man nur „die obere Haut" abziehen dürfe, um sie, wie sie sei, zu erfahren. Darum findet er in dieser Weisheit auch „ein Ding, das ich in der Zeit nie fand". Das sei „Sättigung". „So man sie je besser erkennet, so man sie je lieber gewinnt; so man ihr je heimlicher ist, so man sie je freundlicher findet". Und wenn sie, die „das unwandelbare Gut" sei und gleich sei und stehe, ungleich („zorniglich") scheine, das komme nur „von Ungleichheit derer, die sie ungleich sehen". Auch das preist er an ihr als ihrer einzigen Herrlichkeit eigenthümlich, dass sie zugleich so individuell sich erbietend sei, als ob sie nur diese einzelne Seele „allein liebte und aller andern Dinge ledig stände"; eine solche „Minnerin" sei sie, die „in Einigkeit nicht verkleinert, noch in der Menge vermenget werde".

Und diese Weisheit sei nun Mensch geworden, — die Vollendung der Gnade; nur dass S. in seiner poetisch-phantasiereichen Anschauung die Gnade als himmlische Weisheit und als Christus, ja auch als Maria zuweilen zusammenfallen lässt.

Christus, entwickelt S. theilweise mit polemischen Seitenblicken auf die Freigeister, habe menschliche Natur und nicht Person angenommen „in einer Untheilige (Ungetheiltheit) der Materie, das der Lehrer Damascenus heisset in atomo. Er ist der allein, dem diese unerfolgliche und unbegreifliche Widerkeit (Widerspruch) zugehört, dass er die Natur an sich nahm in der Lauterkeit, dass ihm nichts gefolgt hat weder von der Erbsünde noch von keiner andern Sünde"; und insofern war er „der allein, der den verschuldeten menschlichen Keim erlösen mochte". Dieser „angenommenen gemeinen menschlichen Natur" entspreche das „reine Blütlein in der gesegneten Marien Leib, da er leibliches Wesen vonnahm".

Als dieser wahre Mensch (in beiderlei Beziehung) habe Christus „etwas gemein mit allen Menschen und etwas Sonderes vor allen Menschen"; und darum so habe „menschliche Natur, an ihr selbst genommen, kein solch Recht, weil Christus sie angenommen und nicht Person, dass jeder Mensch darum sollte und möge in derselben Weise Gott und Mensch sein". Diese Verschiedenheit weist er auch in dem Verhältniss zu Gott, in der Gottessohnschaft nach. Die „Einigung des Gemüths der Seligen mit Gott" sei keine ursprünglich natürliche, sondern rein sittlich gewordene, und als solche nur eine moralische. „Aller andern Menschen verdienstliche Werke, die sie thun in rechter Gelassenheit ihrer selbst, die ordnen den Menschen eigentlich zu der Seligkeit, die da ein Lohn ist der Tugend; und die Seligkeit liegt an voller göttlicher Gebrauchung und Niessung, da alles Mittel und Anderheit abgelegt ist". Die „Einung der Einfliessung Christi" (in die Gottheit) dagegen sei „höher" als jene, „übergehe" sie; denn „von dem ersten Anfang, da er empfangen ward als Mensch, da war er natürlich Gottes Sohn, also dass er keine andere Selbstandung (Persönlichkeit) hatte, denn des allmächtigen, ewigen Gottes Sohn", wogegen „alle andern Menschen ihre natürliche Unterstandung in ihrem natürlichen Wesen" hätten; und „wie gänzlich sie sich immer entgehen oder wie lauterlich sie sich immer lassen in der Wahrheit, so geschieht das nicht, dass sie in der göttlichen Person Unterstandung je übersetzt werden und die ihre verlieren". Als dieser wahre und reine Mensch und wahrer Gottessohn sei Christus zugleich und ebendarum wieder im Unterschied von allen Menschen — „Haupt der Christenheit, nach gleicher Weise zu reden, des Menschen Hauptes gegen seinen Leib"; er sei darum der Mittler der Menschen zu Gott; durch ihn müsse man wieder „einkommen", durch ihn seinen „Durchbruch" gewinnen: „wer einst rechten Wiedereingang haben und Sohn werden will in Christo", muss sich „von sich selbst zu ihm mit rechter Gelassenheit kehren", so „kommt er, da er soll".

Gnadenmittler aber, fährt S. fort, sei Christus den Menschen zunächst als wahrer Mensch, da sei er uns „so heimlich und gemein" worden, da hätten wir die Wahrheit nun in

der erkennbarsten, schaubarsten Gestalt, die göttliche Liebe „in der allerminnigsten Gestalt". Daher er denn das Jesuskind seinen „zarten Herzenstraut" nennt, wie er diesen Namen in einer Vision dem Jesuskind ums Haupt hatte geschrieben sehen. Von diesem tiefsten, untersten Punkte aus müsse der Mensch, der sündige Mensch ausgehen. „Den höchsten Ausfluss aller Wesen von ihrem ersten Ursprung, von diesem Satze geht S. aus, um das Werk Christi würdigen zu lehren, nimmt man nach natürlicher Ordnung durch die edelsten Wesen in die niedersten; aber den Wiederfluss zu dem Ursprung nimmt man durch die niedersten in die höchsten". Darum, „willst du, lässt er die Weisheit zu ihrem Jünger sprechen, mich schauen in meiner ungewordenen Gottheit, so sollst du mich hier kennen lernen und minnen in meiner (gelittenen) Menschheit, denn das ist der schnellste Weg zu ewiger Seligkeit"; oder, wie er sich auch ausdrückt, man müsse durch das „spiegelige" Leben Christi „gezogen" sein, um zu Gott (zu Christus als Gott) zu kommen. „Es mag Niemand kommen zu göttlicher Hoheit, noch zu ungewöhnlicher Süssigkeit, er werde denn zuvor gezogen (spricht die Weisheit) durch das Bild meiner menschlichen Niedrigkeit und Bitterkeit. So man ohne das Durchgehen meiner Menschheit je höher aufklimmt, je tiefer man fällt. Meine Menschheit ist der Weg, den man gehen, mein Leiden ist das Thor, durch das man dringen muss, der zu dem will kommen, das du suchest". Besonders betont S. die „gelittene" (leidende) Menschheit Christi, die als Offenbarung göttlicher Liebe einem gottliebenden Herzen am liebsten sein müsse. „So ich je versehrter, je tödtlicher von Minnen bin, so ich einem rechtgeordneten Gemüthe je lieblicher bin. Meine grundlose Minne erzeiget sich in der grossen Bitterkeit meines Leidens wie die Sonne in ihrem Glaste, wie die schöne Rose in ihrem Geruch, und das starke Feuer in seiner inbrünstigen Hitze". Eine andere Weise, um den Menschen zu erleuchten, ihn zu erheben und mit ihm zu vereinigen, sei nicht möglich gewesen, sagt S., als diese Menschwerdung des Sohnes mit diesem Leben, Leiden und Sterben. „Wisse das, lässt er die Weisheit sprechen, dass in der Ordnung, als nun die ausgeflossenen Wesen sind, keine behaglichere noch

gefälligere Weise werden mochte. Der Herr der Natur nimmt wahr, was er vermag in der Natur, er nimmt wahr, was einer jeglichen Kreatur allergezähmest (am meisten entsprechend) ist; und darnach wirket er. Wie mochte nun der Mensch bass erkennen die göttliche Verborgenheit, denn in der angenommenen Menschheit? Der von ungeordneter Wollust die Freude verloren hat, wie möchte der ordentlicher ewiger Freude bewiesen werden? Wie möchte der ungeübte Weg eines harten verschmähten Lebens getrieben werden, denn so er von Gott selber getrieben wurde?... Wen dann meine grundlose Minne, unsägliche Barmherzigkeit, meine klare Gottheit, meine allerleutseligste Menschheit, brüderliche Treue, gemahlische Freundschaft nicht bewegen zu sinniger Minne, was soll dem das ersteinte Herz erweichen? Frage aller Kreatur schöne Ordnung, ob ich je in einer bequemlicheren Weise meine Gerechtigkeit möchte behalten, meine grundlose Barmherzigkeit möchte erzeigen, menschliche Natur adeln, meine Güte entgiessen, Himmelreich und Erdreich versöhnen — denn mit meinem bittern Tode"? In diesen Worten hat S. zugleich zusammengefasst, was alles er unter dem Werke und Verdienste Christi sich denkt. Es ist hervorzuheben, dass er mehr als die andern Mystiker, selbst als Tauler, Christi Leiden auch von der Seite betont, dass es ein die Sünden der Welt abbüssendes und die göttliche Gnade und Barmherzigkeit offenbarendes sei. „Ich bin es, die barmherzige Weisheit, die da den Abgrund der grundlosen Barmherzigkeit weit aufgeschlossen hat, alle reuigen Herzen gütlich zu empfahen,... da ich stand zwischen dem strengen Gericht meines Sohnes.... Ich habe dich so recht sauer ernarnet; darum, wäre alles Erdreich ein inbrünstiges Feuer und läge mitten darin eine Hand voll Flachses, das wäre nach seiner natürlichen Art nicht so bald empfänglich der feurigen Flamme, als der Abgrund meiner Barmherzigkeit einem wiederkehrenden Sünder.... Meine strenge Gerechtigkeit lässt kein Unrecht in aller Natur, so klein noch so gross, es muss gebüsst und gebessert werden. Wie sollte nun ein grosser Sünder, der vielleicht mehr denn hundert Todsünden gethan hat, und um eine jegliche Todsünde nach dem Gesetz (der Kirche) sieben Jahre lang büssen

oder die ungeleistete Busse in dem heissen Gluthofen des Fegfeuers leisten müsste, — eya, wie sollte die elende Seele ihre Busse vollaus leisten"? Das sei nun „gar behändiglich gebessert" durch Christi Leiden. Die Seele möge nur „in den edlen Schatz des verdienten Lohnes" Christi „greifen und ihn an sich ziehen"; und „sollte sie tausend Jahre in dem Fegfeuer brennen, sie hätte es in kurzer Zeit nach Schuld und Busse abgelegt, dass sie ohne alles Fegfeuer in die ewige Freude führe".

Das mystische »Entwerden« und »Werden«; der Einigungs-Prozess (der »Wiedereinfluss«).

Mit dem Ausfluss der Kreatur ist der Wiedereinfluss gesetzt; der (Welt) Menschen Lauf ist auch hierin ein Nachbild der Trinität (s. o.) und eben vermittelt durch sie; näher: durch den Sohn, durch den auch die Schöpfung geworden ist. Diesen Wiedereinfluss nennt S. auch das mystische Entwerden oder Werden, und er vergleicht diess mit der Arbeit eines Bildhauers. „Ein Meister sah einen groben Block liegen und sprach: ach! es ist da so schönes, wonnigliches Bild innen; wären die Späne nur abgehauen und geschält!" — Auch in anderer Beziehung noch hält er diess Bild fest. Es gebe Menschen, sagt er, in denen dieser Reinigungsprozess gar leicht vor sich gehe, „wie eine Woge, worin ein Bild des Schiffes leicht eingedrückt wird, aber auch bald wieder zusammenfällt und vergeht"; in einen Stein aber komme das Bild „mit grosser Arbeit", und bleibe „auch hart und fest darin und vergehe nicht bald". — So klar und bestimmt als Tauler hat S. aber die Stadien dieses Wiedereinflusses, „die rechte Ordenhaft" (Ordnung), nicht gegeben: doch immerhin, wenn auch mit Schwankungen, Stadien, für die er verschiedene Namen hat: Entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in Gott; oder spricht er, wie er die Schöpfung ein Ausgebrochensein aus Gott nennt, so von einem Durchbruch durch sich selbst mit Christo und von einem Einbrechen in Gott.

Der »Ausgang«. Die »Entbildung«.

Die Entbildung ist die erste Stufe des subjektiven Läuterungs-Prozesses, die Entbildung von allem Kreatürlichen; denn wie S. nur ein Icht, das Icht kennt, das „die einig wirkende Kraft“ ist, so ist ihm alles andere Icht oder „Sich“ das „eigene“ Sich, und „aller Dinge Sich“ in Wahrheit ein „Nicht“, wenn „ausgelassen und ausgeschlossen“ von jenem einigen Icht. Er ist daher, gleich T., voll von den Gedanken der Nichtigkeit dessen, was er Welt für sich und Leben in der Welt und Welt-Minne nennt; alles dessen, „was an Zufall haftet“. Er nennt die Welt eine „falsche, treulose“ Welt, „Frau“ Welt, das Leben in ihr einen „Traum“, einen „Betrug“, einen „Widerspruch“ diess ganze Sein. Wir werden ihn in seinen Briefen und Predigten näher darüber vernehmen. Und nicht bloss das eigentlich Sündhafte will er abgethan wissen, sondern alle Ergötzung, Alles was über die „Nothdurft“ geht; denn alles das sei schädlich, sofern es „nach seiner Natur das Herz entrichte“, den Menschen „von der Innerkeit abziehe“, ihn seines Friedens „beraube“, die Thore (die fünf Sinne) aufbreche, hinter welchen göttliches Leben verborgen sei, die Freundschaft Gottes zerstöre, von der „Zeitverlierung“ nicht zu reden. Daher verlangt er, dass man der Welt „Urlaub“ gebe, von ihr aus-, ab-gehe, alle zergängliche Minne lasse, einen Vonkehr von der Welt Lust nehme, sich freie von Allem, was an Zufall hafte, alle „Haft“ enthafte, alle „Dinge“ lasse. Er verlangt das ganz, entschieden, denn Gott und Welt-Minne gehen nicht zusammen. Es sei so unmöglich, als „den Himmel zusammendrücken und in eine kleine Nussschale beschliessen“. Es sei Selbstbetrug, beide mit einander haben wollen. „Die Natur ist recht schalkhaft und suchet das Ihre gar behende: Gott segne mich, ich meine es doch wohl. Sie können sich wohl entschuldigen und machen viele Mäntel und wollen weiser sein denn Gott. Wisset, wer eine Platte Goldes auf seine Augen legte oder eine schwarze Platte Eisen, der sähe so wenig durch das Gold als durch das Eisen, wie ein Blinder durch eins und das andere“. Wie sollte „das Ewige bei dem Zeitlichen bleiben, so doch ein

Zeitliches das andere nicht kann noch mag erleiden! Es betriegt sich selber bärlich, der den König aller Könige wähnet zu setzen in ein gemeines Gasthaus". S. verweist (was auch fast wirklich ebenso vorkömmt in einer dem Tauler zugeschriebenen, in der Ausgabe von 1521 zuerst mitgetheilten, Predigt) auf die Nothwendigkeit des Scheidens des Herrn von seinen Jüngern. „War je eines Menschen Beisein so unschädlich als das Christi bei seinen Jüngern? Da war nicht unnützer Worte, da war nicht verlassener Geberde; es ward da nicht hoch im Geiste angefangen, und in Tiefe unendlicher Worte niedergelassen, da war nichts anders denn rechter Ernst und ganze Wahrheit ohne alles Falsch. Und doch so musste ihnen Christi leibliche Gegenwärtigkeit entzogen werden, ehe dass sie des Geistes empfänglich wurden. Was muss dann erst menschlich Beisein Hinderniss geben?... Kinder, alle Glossen und alle Mäntel ab! Gleichwie der Sohn des himmlischen Vaters, die ewige Weisheit, seinen Jüngern ein Hinderniss war, so ist auf Erden keine Kreatur, die nicht hindere, sie sei, heisse oder scheine, wie du willst, sie muss zu Grunde ab und aus, sollen wir das minnigliche Gut empfangen, das Gott ist". Es sei allerdings Mühsal dabei; aber ob nicht anderseits noch viel mehr? Er erinnert, wie T., an das Sprüchwort: sie fürchten den Reif und fallen in den Schnee. Es thue allerdings weh, „Lieb von Lieb sich scheiden"; aber Gott könne ja „in Liebesherzen alles Lieb lieblich ersetzen"; daher „der wohl Lieb fröhlich lassen möge, der sich selber ein Lieberes umgangen (ausersehen) hat". Und wenn „das Entbrechen des ersten wehe thue, wie billig", so komme darnach zujüngst, dass man aus Lust wirke, und so „falle jenes ab".

S. verlangt aber, wie Tauler, nicht bloss einen Ausgang von der Welt, sondern auch, sofern eben die Sinne die Organe seien, „darin sich die Seele zerstreut, verlaufen hat auf die Mannigfaltigkeit der äussern Dinge", ein „Beschliessen der Sinne von allen gegenwärtigen Formen", eine Sammlung, einen „Inbruch" der Sinne, „ein vernünftiges Einleiten des äusseren Menschen in den innern". „Das Auge, sagt er in dieser Beziehung, soll kein Aussehen haben, es habe denn ein Austragen der Bilder" (es sei denn, um sich von störenden

innern Bildern los zu machen). Diese Sinnenzucht ist es eben, in der man „dem Leibe und aller seiner Viehlichkeit Urlaub gibt" und ihn „dem Geiste unterthänig macht".

Noch höher hinaufsteigend soll aber der Mensch auch alles selbstsüchtige Ich ertödten, entbildet werden von aller eigenen Kreatürlichkeit des Willens, der Vernunft in einem „Entwerden" und freien Aufgeben seiner selbst „in allem dem, darin er sich je geführt in eigener angesehener Kreatürlichkeit"; der Mensch soll „ritterlich durchbrechen die harten Streite" seiner eigenen Natur, „einen Durchbruch nehmen durch sein selbst unerstorbene Viehlichkeit". S. verlangt eine sittliche Arbeit, die bis auf den Grund geht (s. seine Predigten), eine „Erfolgung" mit dem Leben, der That; „es muss kosten", denn, wie er öfters sagt, „was nichts kostet, gilt auch nichts. Wer Leben haben will, der muss Liebe lassen".

Der »Eingang«; die »Innerkeit«; die »Gelassenheit«.

Noch höher gehend verlangt S. eine Sammlung nicht bloss der Sinne, sondern auch der höheren Seelenkräfte, eine Einkehr in sich selbst, eine „Stillheit des Gemüths", ein Entwirken der äusseren Sinne (= Vernunft, Wille). „Wer in dem Innigsten will sein, der muss sich aller Mannigfaltigkeit entschütten. Man muss sich setzen in ein Verruchen (Nichtachten) alles dessen, das das Eine nicht ist". „Je mehr ausgegangen, je ferner; je mehr eingegangen, je näher (Gott).... Je mehr Weisen und Worte, desto mehr Zufälle.... Wer aber allezeit bei sich selber wohnet, der gewinnet ein gar reiches Vermögen". Diese Innerkeit meint S. im Gegensatz nicht bloss zu dem Auslaufen der Sinne in der Welt, was einer niederern Stufe angehört, sondern auch zu dem äusseren „Gewerbe", d. h. den sittlich-religiösen Uebungen der Kräfte, „die vor in dem Ausbruch gar zu wirklich waren"; zu dem Eingetragensein der Religion von aussen u. s. w. „Man findet Leute, die von grossen Dingen sagen können und doch nichts wissen denn von Hörensagen oder vom Lesen, was alles mit den Sinnen eingetragen ist.... Etliche Menschen haben gar viel sinnlichen Gewerbs und gewinnen kaum immer Rast.... Sie können nicht

zu Gott kommen ausser in sinnlichen Bilden oder mit gelehrten, gelesenen oder gedichteten Worten". Man soll aber „nur aus dem Grunde, aus dem Herzen, aus dem Geiste Gottes Geist suchen, Geist mit Geist, Herz mit Herz.... Mariens Sinn und ihre Gegenwärtigkeit betete heiliger und tiefer in die Ohren Christi, denn alles was Martha sagen oder klagen konnte".

Die Gelassenheit besonders spielt bei S. eine grosse Rolle, fast dieselbe, wie bei Tauler das vollkommen arme Leben; sie schliesst in sich einerseits ein Entwerden von allem dem, was die Seele noch vermittelt zu Gott hin, worin sie noch hängt ausser Gott; und anderseits ein völliges Sichlassen, ein einfältiges Sichversenken in Gott. Darum bezeichnet auch bei S. ein gelassener Mensch den Mystiker überhaupt, wie der vollkommen arme Mensch des Tauler. Auf dieser Stufe „treibt der Mensch nun alles aus (selbst das Bestscheinende), das Kreatur oder kreatürlich ist nach jederartlicher Haft, Begierde und Kummer, das den Menschen in einer Weise behaften mag, und wäre es der höchste Geist von Seraphim, oder der h. Skt. Johannes oder was es sei, das Kreatur ist". Auf dieser Stufe will der Mensch nichts als Gott, nicht „wie etliche gute Menschen, die viele Begehrung mit Eigenschaft und Leben haben, wünschend von dem Morgen zu der Nacht: ach! wollte mir Gott Diess und Das thun, und gäbe mir diese Gnade und die Offenbarung, oder wäre mir wie dem, wäre ich so oder so! Nein, nicht also. Man soll sich Gott ganz lassen und treulich ihn allein begehren und ihm alle Dinge gänzlich und treulich befehlen". — Man sieht, auf dieser Stufe handelt es sich um die feineren und allerfeinsten „Mittel", — die ab müssen. „Bleib' auf Nichts, das nicht Gott ist.... Das ist der Grund und das Fundament unserer Seligkeit: ein Verwerden und Vernichten unser selbst. Wer gewerden will, was er nicht ist, der verwerde dessen, was er ist, das muss immer von Noth sein. Dem wonniglichen lautern Gut, das Gott heisst und ist,... dem sollen alle Dinge sein und nicht sich selber, sondern ihm, durch ihn. Er weset und wirket alle Dinge, und nicht wir, denn in ihm". S. gibt ein Bild, wie man sich lassen sollte. „Man sollte thun, als ob man in dem tiefen Meere auf einem

Mantel sässe, und eine Meile im Umfang sollte kein Land sein; was thun? man könnte weder rufen, noch schwimmen, noch waten; man müsste sich Gott lassen". Auf dieser Stufe handelt es sich bei S. (wie bei Tauler) gar nicht mehr um ein eigenes äusseres Thun, sondern um ein sich zu Grunde lassen. Denn „so sich der Mensch lange geübet und ihm der überwesentliche Geist allezeit vorspielet und ihm doch des Begreifens vorgeht, so beginnt der kreatürliche Geist seiner selbst Unvermögenheit anzusehen und mit einer Entsunkenheit seiner Selbstheit sich der ewigen göttlichen Kraft zu Grunde zu lassen und sich von sich selbst zu kehren mit einer Verachtung der Sinnesheit in des obersten Wesens Ungemessenheit". „Und je mehr du dich lässest, desto mehr hast du gethan". Er nennt es recht „verblendet", wenn man so „viel thun wolle und so manches anfange, als ob man Gott erziehen wollte, Alles mit sich selber, im eigenen Willen, voll Gutdünkens in eigener Natur". Nein, ruft er aus, „nicht mit deinem Erfechten, sondern mit Lassen, mit Sterben und Verderben und mit Verzichten! So lange ein Tropfen Bluts in dir ist ungetödtet, ungestorben und unüberwunden, gebricht dir. Der l. Paulus sprach: nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir. Wisse, dieweil irgend etwas in dir lebet, das nicht Gott ist, du seiest das selbst, oder was das ist, so lebet Gott nimmer vollkommen in dir.... In diesem sich völligen Lassen, in diesem Untergang werden alle Dinge vollbracht. Da Christus sprach: in deine Hände befehl ich meinen Geist, zuhand da hiess es: es ist vollbracht.... In dem kräftigsten Unterwurf ist die höchste Erstandung".

Der »Uebergang«; die »Ueberfahrt«; die »Ueberbildung«.

Was S. ein „Entsinken", ein „Eindringen" in Gott „mit einer Verlorenheit anhaftender Natürlichkeit", ein „Einschlagen" in das Nicht, das Gott ist (gegenüber dem „Ausschlag"), „ein sich Aufschwingen" des Geistes „in seine lichtreiche Vernünftigkeit sonder gebrechliche Schwerheit", ein „weislosiglich sich Vergehen, sich selbst unwiedernehmlich Entwerden" (und mit Christo in Einigkeit Eins werden) nennt, diese „Gelassen-

heit" von Seite der Menschen, diess letzte und höchste Moment, ist ihm anderseits, wie dem Tauler, der Punkt, der überschlägt in das Wirken Gottes, in ein Ergriffenwerden von Gott, ein „trunken werden" von dem unmässigen Ueberfluss des göttlichen Hauses. Da wird der Geist, der sich verloren hat in Gott, „ihm selbst entnommen" (daher spricht S. so oft von „eingenommenen" Menschen, von „Eingenommenheit"), er wird „übergeführet", „hinausgerückt" in das Nichts, in die Düsterheit, die Licht ist; seiner Sinnesweise „entsetzt", „entkleidet", „entweiset", von dem „überwesentlichen Geiste begriffen", „mit göttlichen Formen überfüllt". Das ist die „göttliche Gebärung nach eintragender Weise". Wenn nämlich „Eins (Gott) das Andere (die Kreatur) in solcher (eintragender) Weise gebiert, so bildet es das nach sich und in sich, und gibt ihm Gleichheit seines Wesens und Wirkens".

Der Reinigungsprozess als Nachfolge Christi.

Dieser mystische Prozess, gleichsam „ein Verbrennungsprozess des stoffartigen, finstern und egoistischen Theils der menschlichen Natur", vermittelt sich aber nach Suso wesentlich durch Nachfolge und Aneignung der Person und des Werkes Christi. Wir wissen, wie S., gleich Nikolaus von Strassburg und fast in denselben Worten, auf Christi Versöhnung, Sühne-Tod hingewiesen hat. So kann er sich denn auch kein Christenthum denken ohne gläubig-vertrauende Aneignung dieses Verdienstes Christi. „All mein Trost, ruft er aus, und meine Zuversicht liegt gänzlich an deinem Leiden, an deiner Besserung (Genugthuung) und an deinem verdienten Lohne"! Damit ist ihm aber allerdings erst der Christifikationsprozess grundgelegt, der sich entwickeln und vollenden soll in „Gleichung" mit dem heilig lebenden, leidenden, sterbenden Christus, diesem mystischen Urtypus. Hiezu dient wesentlich, „dass ein Mensch mit einem reuigen Herzen oft und schwer wiegt die Grösse und Menge seiner Missethat, womit er die Augen seines himmlischen Vaters so bärlich erzürnet"; und darnach „ein Vernichten der Werke seiner eigenen Besserung" (Genugthuung); denn „die sind, gegen diese

Sünden gezählt, als ein kleines Tröpflein gen dem tiefen Meere"; und endlich „ein hügliches (fröhliches) Wägen der unmässigen Grossheit der Besserung Christi; denn das niederste Tröpflein seines kostbaren Blutes vermöchte für tausend Welten die Sünden zu bessern". Diess sei ein „rechter Griff in den Schatz des Leidens Christi". Er spricht auch von der „Betrachtung" des Werkes Christi, besonders der Passion; aber „nicht mit einem eilenden Ueberfahren", sondern „mit herzlicher Minne und mit einem kläglichen Uebergehen", denn „anders bleibt das Herz so unberührt von Andacht, als der Mund von unverkautem süssem Holz". — Diese Betrachtung Christi, die zum eigentlichen Mitleiden werden konnte, war, wie wir sahen, gerade auch der Mutter Suso's, auch diesem selbst bis auf einen gewissen Punkt eigen. Christi Leiden, sagt er, gehe etlichen Menschen so nahe zu Herzen, die können ihn so minniglich beklagen, mögen ihn so herzlich beweinen. „Ach Gott! ruft er aus, könnte und möchte ich doch alle andächtige Herzen mit Klage verwerfen! Wie wollte ich zeigen, wie nahe uns dein elendes Leiden liegt"! Doch nicht, dass S. ein solch empfindsames passives Mitgefühl als ein allein oder ganz besonders Werthvolles empfohlen hätte. „Magst du Christi Leiden wegen der bitterlichen Noth, die er litt, nicht mit weinenden Augen übertrachten, so sollst du es aber mit lachendem Herzen übergehen wegen dem fröhlichen Gut, das du darin findest. Magst du aber weder lachen noch weinen, so sollst du es ihm zu Lob in der Dürre deines Herzens übergehen und sollst darin nicht minder gethan haben, denn ob du von Zähren oder in Süssigkeit dahin flössest; denn alsdann wirkest du von Minne der Tugend, ohne Ansehn deiner selbst".

S. will aber noch mehr als ein blosses „Betrachten", „Uebergehen"; er will eine innigste, innerste Betrachtung. Man soll das Bild Christi, „wie hohe Vollkommenheit sein Leben, sein Wandel, sein Gemüth war, wie gelassen, wie einfältig, wie züchtig, demüthig, geduldig und aller Tugenden voll er war", in sich „drücken". „Nimm ihn zu dir ein, zu einem Gesellen in allen Dingen. Issest du einen Mund voll, so denke: dein liebster Herr sitzet dir gegenüber und isset

mit dir; gehest du, gehe nimmer allein, lass ihn deinen Gesellen sein“ u. s. w. — Zugleich will er diese „Betrachtung“ in höherem Style: man soll das Bild Christi nehmen, betrachten „adelich, göttlich, vernünftig“; nicht kreatürlich oder sinnlich wie etliche Leute, „die, wenn sie an Gott denken sollen, an ihn kreatürlich denken, wie an einen lieben Menschen“, der ihnen „viel Gutes gethan und für sie gelitten“ hat, „und haben zu ihm natürliche Barmherzigkeit und Mitleiden“. Man solle „an das allerminniglichste Bild Christi nimmer denken als: wie an Gott“; „also gedacht und genommen ist man nimmer ohne Gott“. Sei hiemit „das Bild abgesprochen“? Es „ist in kreatürlicher, sinnlicher, bildlicher Weise abgesprochen, wie ihn die Jünger hatten, und also mussten sie ihn lassen, aber in minniglicher, göttlicher, übernatürlicher Weise liessen sie ihn nie“. Offenbar geht diess auf Jene, die, das andere Extrem der freien Geister, während diese nicht durch die Ordnung des menschlichen Lebens Christi sich ziehen lassen, sondern unmittelbar Gottes sein wollten, umgekehrt in der rein anthropopatischen Betrachtung Gottes und Christi stecken blieben.

Indess mit aller Betrachtung, meint S., sei es doch noch nicht gethan, wie zart sie sein und wie innig, und wie hoch sie gehen möge. Länden müsse sie in der thätigen Nachfolge. „Es erzeiget Niemand bass, spricht die Weisheit, wie nahe ihm mein Leiden geht, denn der es trägt mit mir in Erzeigung der Werke. Mir ist lieber ein lediges Herz, unbekümmert von aller zergänglichen Minne, und stets beflissen, zu erfolgen das Nächste, nach einem Auswirken meines vorgebildeten Leidens; denn ob du mich immer klagtest und so manche Zähre vom Beweinen meiner Marter vergössest, als manch Tröpflein Wassers vom Himmel je geregnet ist; denn das Nachfolgen war die Sache, darum ich den bittern Tod litt, wiewohl mir die Zähren auch gefällig und genehm seien“. Diese Nachfolgung „in Verläugnung sein selbst“ u. s. w., dieses Sterben „ist mir so minniglich, als ob du mit mir in den bittern Tod gegangen wärest“. S. nennt diese Nachfolge auch ein „Auswirken“ der Menschheit, der Passion Christi, ein sich dem Bilde Christi gleichförmig machen in

allen Stücken, nicht bloss in den Geboten Christi, sondern auch in den Räthen (s. T. S. 204), so dass man „alle die Töde", die man an dem leidenden Christus sehe, die ein Mensch erleiden müsse von Andern und von sich, in thatsächlicher Konformität an sich auswirke. Er führt das theilweise im Einzelnen durch; z. B. „wenn du dich fleissest, das Allerbeste zu thun, das du verstehest, und du dann darum von den Menschen spöttliche Worte und schmähliche Geberde empfahest und sie dich gar vernichten in ihrem Herzen, und wenn du dich nimmer rächest; noch mehr, dass du auch den himmlischen Vater lieblich für sie bittest und sie treulich gegen ihn entschuldigest, siehe, so oft du von Minne dir selber also erstirbst, so oft ergrünet und erblühet sich Christi Tod an dir". Oder: „wenn du dich hältst lauterlich und unschuldiglich und doch deine guten Werke also verdrückt werden, dass man dich mit Wohlgefallen deines Herzens zu den Schuldigen zählet, und du denen, die dich peinigten und deiner Sühne nun begehren, vergibst all das Ungemach und dazu ihnen behülflich und diensthaft bist mit Worten und mit Werken durch die Gleichheit des Vergebens Christi am Kreuze, so stehst du dann wahrlich bei deinem Lieb gekreuziget". Oder: „wenn du dich aller Menschen Liebe, alles Nutzens und Trostes verzeihest (Verzicht leistest), denn so viel es deine bärliche Nothdurft ist, so verweset deine Lieblose (dein Verlassenstehen von aller irdischen Liebe) alle die, die den sterbenden Herrn zu der Stunde verliessen". Oder: „wenn dein Herz in lediger Freiheit, bekleidest und zierest du Christi Blosheit". Oder: „wenn deine Begierde ein durstiges Heischen hat, Genügde und Lust in Ichts zu suchen, das ihr lustlich wäre, und du lässest das von Minne, so wird mit Christo dein durstiger Mund mit Bitterkeit getränkt". So werde das eigene Kreuz „nach Christi Kreuz gebildet und in ihm adelig vollbracht".

Diese subjektive Nachfolge Christi, dieses Auswirken des heiligen Lebens und der Passion des Herrn stellt nun aber S. nicht so nackt und unvermittelt neben den objektiv sühnenden Segen des Werkes Christi. Vielmehr ist jene zwar ein freiwilliger, aber doch wieder unwillkürlich nothwendiger Ausdruck und Leistung dankbarer (Gegen-) Liebe („Wider-

legung" = Vergeltung), deren Eigenschaft als Liebe eben ist: „das Ungleiche zu gleichen". Weil Christus aus Liebe für ihn so unsäglich gelitten, sagt S., darum wolle der Wiederliebende auch sein Bild an Worten und Werken auswirken. Er vergleicht Christus daher, wie T., mit einem Adamas (Magnet). Ja „es ward nie kein Adamas so kräftig, das harte Eisen an sich zu ziehen, als sein vorgebildetes wonnigliches Leiden, alle Herzen zu sich zu vereinen". Zugleich ist das auch die Anziehungskraft des „reinen spiegeligen Lebens" Christi, der man sich nur hingeben darf, damit sie in dem Menschen wirket. Und so ist denn das Auswirken ebenso sehr ein Ausgewirktwerden durch Christo, wesswegen S. so oft sagt: „Zeuch mich, o Herr, durch Lieb und Leid von aller dieser Welt zu dir, vollbringe an mir deines Kreuzes (und Lebens) allernächste Gleichheit, dass meine Seele dich werde niessend in deiner allerhöchsten Klarheit.... Reinige die Masen meiner Missethat.... Wiederbringe das entstellte, verblichene Bild meiner Seele".

In dieser liebenden Nachfolge und nachfolgenden Liebe, in der sich der Christifikations-Prozess wahrhaft vollendet, wird das gelassene Sich zu einem „christförmigen Ich, von dem die Schrift sagt: ich lebe, nicht mehr ich, Christus lebt in mir". Und „aus diesem Christo", in ihm „wirkt es allezeit, empfaht es alle Dinge, sieht es alle Dinge in dieser Einfältigkeit an". Man habe daher nicht zu erschrecken ob dem Nachfolgen des Leidens Christi, denn „wem Gott also innerlich ist, dass ihm das Leiden leicht wird, der habe nicht zu klagen". Es sei „halb erstritten dem, der da hat einen guten Gehülfen". Es klagt daher Niemand so sehr „über die Bitterkeit der Hülsen", als „der, dem unkund ist die innere Süssigkeit des Kerns".

So dann der Mensch „in das Bild (des Menschen Christi) gebildet wird, so wird er von Gottes Geist in die göttliche Günliche (Glorie) des himmlischen Herrn überbildet von Klarheit zu Klarheit: von der Klarheit seiner zarten Menschheit zu der Klarheit seiner ewigen Gottheit". Man sieht, ganz wie Tauler. „Wer das Wo, das der Sohn nach seiner Menschheit in sterbender Weise am Kreuze nahm, wer das strenge Wo in Nachfolgung nicht gescheut hat, dem ist wohl möglich und

billig, nach seinem Geheisse, dass er das lustige Wo seiner sohnlichen blossen Gottheit in vernünftiger, freudenreicher Weise niessen werde in Zeit und in Ewigkeit, als fern es denn möglich ist, minder oder mehr".

Die »Einung«.

Das Ergebniss des Entwerdens und Eingenommenwerdens, der „Ingeburt des Wortes" in der Seele und „ihrer eigenen Wiedergeburt", wie er sich auch, doch seltener, ausdrückt, ist nach S. (wie nach Tauler) die mystische Einung, „die Vereinigung der höchsten Kräfte der Seele mit dem Ursprung der Wesenheit in hohem Schauen, in inbrünstiger Minne und süssem Niessen des höchsten Guts, so viel sie von Krankheit des schweren Leibes mag". Da sei der Geist in seine „rechte übernatürliche Wohnstätte gezogen, da er wohnet über sich selbst in dem, das ihn gezogen hat". Da sterbe er „alllebend in den Wundern der Gottheit". Wie Tauler, sagt auch S. von dem Menschen in diesem Zustand, er werde „ein Geist mit Gott in aller Weise, als ein kleines Wassertröpflein in viel Weins vergossen"; denn „als das sich selber entwird, so es den Schmack und die Farbe des Weins an sich nnd in sich zieht", also geschieht jenen, „dass ihnen in unaussprechlicher Weise alle menschliche Begierde entweicht und sie sich selber entsinken und zumal in den göttlichen Willen versinken". Anders „möchte die Schrift nicht wahr sein, dass Gott solle werden alle Dinge in allen Dingen, wäre das, dass des Menschen in dem Menschen ichts bliebe, das nicht zumal aus ihm gegossen würde". Ebenso spricht auch S. wie T. von einem ewigen Gehalt dieser Einung. „Wer eingenommen wird in das ewige Nicht, der besitzet All in All und hat da nicht Vor, noch Nach, ja der Mensch, der heute würde eingenommen, der wäre nicht kürzer dagewesen, n a c h E w i g k e i t z u s p r e c h e n, denn der vor tausend Jahren eingenommen ward".

Aber auch S. kann nicht oft genug wiederholen, dass diese Einung, dieses „Wohnhaftwerden in dem vernünftigen Wo, darin ein bewährter Diener dem ewigen Sohn mit-

wohnend wird", d. h. „in der istigen, namenlosen Ichtigkeit", keine natürliche Einung sei, wie in Christo (s. Christologie), sondern aus „Gnaden"; der Mensch werde nicht „natürlich Gott"; nicht in der Union transsubstanziirt; der „Adel und alle Vollkommenheit" dieses Zustandes sei „nicht zu nehmen nach Verwandlung seiner Selbst-Geschaffenheit", also, dass dasselbe, was er ist, Gott sei, und es nur der Mensch wegen seiner Grobheit nicht erkenne; oder dass er Gott werde und seine eigene Wesenheit zu nichte werde. Der Mensch sei „ein Icht, geschaffen aus Nicht, das ewiglich bleibe". Wohl aber bleibe er nicht, der er gewesen nach seiner Eigenschaft (sucht). „Der Geist bleibt in seiner Wesenheit", wird aber „entgeistet nach besitzlicher Eigenschaft der Sinnesheit", „entsetzt der Ichheit der Sinnesheit nach seiner eigenen Vonwissenheit", und „in eine andere Form, ein höheres Vermögen übergesetzt". Insofern könne man sagen: „der Mensch werde entmenscht". Mit einem Worte: es ist ein ethisches Einswerden, kein substanzielles. Allerdings verspricht sich S. zuweilen, wenn er z. B. sagt: „was ist die andere Form, denn die göttliche Natur und das göttliche Wesen, in das sie (die menschliche) und das in sie sich verfliesset, dasselbe zu sein"? Aber es ist doch anderseits zu bestimmt, wie er sich gegen jedwedes natürliche Gottwerden verwahrt. Der „kräftigliche", entwordentliche Einschlag in das Nicht „entschlage in dem Grunde allen Unterschied", — aber „nicht nach Wesung, sondern nach Nehmung unserhalb". Es bleibe „Anderheit", zwar nicht Anderheit der Gesinnung, aber der Natur; die Natur bleibe was sie sei: kreatürlich, selbständig, persönlich, unterschieden von Gott; aber der Mensch in der mystischen Union „verstehe sich Eins in dem, das da ist ein Nicht aller der Dinge, die man geworten möge", und „ihm sei Gott alle Dinge worden", und „alle Dinge seien ihm gleichsam Gott worden"; denn (s. u.) „ihm antworten alle Dinge in der Weise, wie sie in Gott sind und bleiben, doch ein jegliches Ding, was es sei, in seiner natürlichen Wesenheit, was eine ungeübte Vernünftigkeit nach diesem wahren Unterschied nicht will in ihr wüstes Gemerk kommen lassen". „Wer es hat, der weiss das wohl; er erkennet sich

Kreatur, (aber) nicht gebrechlich, (sondern) vereintlich". Es sei wie mit dem Auge (nach Eckard). „Das Auge verliert sich in seinem gegenwärtigen Sehen; denn es wird in dem Werke des Gesichtes (in dem Akt des Sehens) Eins mit seinem Gegenwurfe, und bleibt doch jedwedes, was es ist". — Nur das meint S., in dem höchsten Akte, „so die Seele verloren sei in dem Nicht", „wie sie dann Kreatur sei oder das Nicht sei, oder ob sie Kreatur sei oder nicht", das werde da „nicht gesucht"; oder „ob sie vereinet sei oder nicht"; denn es sei ein unaussprechlicher Zustand, wenigstens keiner der Reflexion. So aber der Mensch „weiss und erkennet, dass er das Nicht weiss, schauet und erkennet", das sei „ein Ausschlag und ein Wiederschlag (Reflexion) aus diesem Ersten auf sich (zurück) nach natürlicher Ordnung". Wenn jedoch der Mensch ihm selbst entnommen sei, so wisse er „weder um sich noch um Icht", und „ist zumal gestillet in dem Grunde des ewigen Nichtes". Ebendarum spricht auch S., um das Unbegreifliche zu bezeichnen, öfter von dem „Nicht der Ewigkeit", auf das der Geist komme; „und diese Einigkeit heisst darum Nicht, weil der Geist keine Weise finden kann, was es sei"; aber der Geist „empfindet wohl, dass er enthalten wird von einem andern, denn das er selbst ist; darum ist das, das ihn da enthält, eigentlicher Icht denn Nicht; dem Geiste aber ist es wohl Nicht, weil er keine Weise findet, was es sei". In seiner poetischen Weise spricht er daher auch einmal von einem „wilden Gebirge des übergöttlichen Wo", da sich allen reinen entsunkenen Geistern eine „empfindliche, vorspielende Abgründigkeit aufthue".

Uebrigens unterscheidet S. in dieser Union zwischen solchen Zuständen, die somatisch-psychisch-pneumatisch, und solchen, die rein ethisch-pneumatisch sind. Jene nennt er auch „eine halbe Vergangenheit" (im Gegensatze zu einer ganzen); „so ein Mensch nach schaulicher Weise in die blosse Gottheit verzückt wird" (Paulus), oder auch „ohne das", so „ein Mensch in entbildeter Weise entwirkt wird und sich selber vergeht". Diese Vergangenheit, sagt er, wolle „ihre eigene Stund nnd Zeit" haben und sei „unbleiblich"; „da Paulus herwiederkam, da fand er sich denselben Paulum, einen Men-

schen wie zuvor". Schon um des Leibes willen seien, meint er, solche Zustände höchstens nur „Momente". Suso's Leben selbst, wie wir wissen, war reich an solchen Momenten, und nicht bloss an exstatischen Zuständen, denn er spricht auch von einer solchen Vergangenheit, „dass ihm war, als ob sich Herz mit Herz in blosser vernünftiger Weise (mit Gott) vereinte", und er „in eine solche Zerflossenheit kam, dass er ihm kein leibliches Gleichniss geben konnte". Aber eben auch, dass der Mensch schon als leiblicher nicht dauernd solchen Zustand ertragen könne, hat er ebenso oft erfahren, denn er, heisst es, sei darauf „kraftlos" (ohnmächtig) geworden, „niedergesunken an die Erde". — Jene rein ethische Union nennt er nun eine „entlehnte Vergangenheit, da der Mensch mit einem Aufgeben seines freien Willens sich Gott lässt in einem jeglichen Nu (Augenblick), da er sich findet, so als ob er um sich selbst nicht wisse, und Gott allein der Herr sei": Doch auch in Bezug auf diese rein ethische Einung zweifelt er, dass sie bleibend sei. Ob ein Mensch in diesem Leben „also gelassen sei, dass er das vollkommen begriffen (erreicht) habe, dass er die Seinheit nimmer ansehe in Liebe noch in Leid, und dass er allzumal sich selbst durch Gott minne nach der allervollkommensten Begriffenheit, — „ob ihrer sind, die gehen hervor, die ihm gelebt haben. Denn nach meinem Verstehen zu sprechen, so dünkt es mich nicht möglich, schon wegen des Seins in der Zeit und des Zusammenseins von Leib und Seele", d. h. weil der Mensch nicht reiner Geist sei; „denn so der Mensch sich selbst jetzt gelassen hat und wähnet, er sei vergangen in Gott, nach der Sinnesheit, oder nach der Sinnlichkeit sich selbst nicht mehr wiederzunehmen, zuhand in einem Augenblick ist er und sein Schalk (seine eigenwillige Ichtheit) herwiedergekommen auf sich selbst, und ist derselbe, der er auch zuvor war". In einem unverwankten Anblicke des göttlichen Gegenwurfs zu „allen Zeiten bestehen" möge Niemand, „der hier lebt in der Zeit". Es sei das alles nur ein „Vorversuchen", keine „vollkommene Besitzung".

Die stete Reprodoktion dieser Union.

Um nun aber die Einung zu einer wenigstens approximativhabituellen zu machen, habe man sich, sagt S., immer und immer wieder zu lassen. „Wenn dir der Anblick unterzogen wird, so soll dir sein, als ob dir die ewige Seligkeit benommen sei; und sollst geschwind wiederkehren in dasselbe, dass es dir wieder werde, und sollst dein selbst Acht haben; denn wenn es dir entgeht, so ist dir als einem Schiffmann, dem im starken Gewelle die Ruder entgangen sind, und der nicht weiss, wo er hinsoll. Kannst du aber noch nicht Bleibens darin haben, so soll dich die Menge der Einkehr und emsige Flucht in dasselbe zur Seligkeit bringen, sofern es möglich ist".

Vor allem sei es das Bild Jesu Christi, mit dem die Seele „umgehen und sich bekümmern" sollte. Denn „da sie von des schweren Leibes Krankheit dem lautern Gut nicht allezeit blösslich anheften möge, so müsse sie etwas Bildliches haben"; und das Beste dazu sei „das minnigliche Bild Jesu Christi"; da habe man den (reinen) Menschen und habe man Gott, so dass man eben an Christo zugleich wieder vom Menschen zu Gott, vom Bildlichen zum Bildlosen, zur unmittelbaren Union aufsteigen könne.

Wie aber? wenn der Mensch (Mystiker) sich noch in Gebrechen und Sünden finde? Und das sei in dem Masse, als er „ihm selber bleibe", denn Johannes selbst spreche: „nehmen wir uns dess an, dass wir nicht Sünde haben, so trügen wir uns selbst und ist keine Wahrheit in uns"; sofern wir aber uns selber nicht bleiben, wirken „wir nicht Gebrechen, wie auch Joh. gesprochen, dass der Mensch, der aus Gott geboren ist, nicht Sünde thut und nicht Gebrechen übet, denn der göttliche Same bleibet in ihm". Doch auch die Sünde selbst, erwiedert Suso, könne die Union nicht gänzlich aufheben in den Mystikern, denn „das hätten die allerfrömmsten Gottesfreunde in ihnen, vor andern Menschen (sagt S. mit T.), dass sie sich gerichtiglicher (schleuniger) von dem Mittel entschlagen"; in dem Schmerz über ihr Gebrechen und in der Klage über den Mangel „vorgehender Gelassenheit, der zu Gebrechen

führte", entspringe zuhand„ eine nach gehende Gelassenheit, die den Menschen geschwind wieder einsetzet"; und „das ist: da sich der Mensch noch einen Menschen findet und sich also Gott zu Lob leidet". Und „diese nachgehende Gelassenheit wird dann auch wohl etwa nütze wegen der Selbsterkenntniss, und hier verschwindet die Klage als Klage und der Mensch gebiert sich einfältiglich wieder in dasselbe und wird dasselbe wie je zuerst". „Wie einen kleinen Kehr ich aus dir thue, minnigliches Gut, spricht desshalb der Diener der Weisheit, so geschieht mir als einem Rehlein, das von seiner Mutter misstreten hat und in einem starken Gejäge ist und sich mit flüchtigen Werken aufhält, bis dass es wieder hin an seine Statt entrinnet".

Die Lebens-Entfaltung der mystischen Union.

Der mystische Unionsakt bezieht sich zwar allein auf die oberste Kraft; denn „die andern Kräfte der Seele sind zu krank, als dass sie mögen in diess Nicht kommen"; aber die Kraft der Union „geht auch auf sie über", so „dass sie wirken das, das ihr Ursprung ist".

Nach der Seite des Erkennens schreibt nun S. dem Mystiker, aber eben nur „nach der vereinten Weise", d. h. im Akte der Einung mit Gott, jene intuitive Erkenntniss zu, da er Gott blos und sich und alle Dinge in Gott erkennt. Er nennt diess (nach den Scholastikern, Eckard und Augustin) die „Morgen-Erkenntniss", da „man die Kreatur ohne alle Unterschiede aller Bilder entbildet und entgleichet in dem Einen, das Gott selbst in sich selber ist, schauet"; da „der Geist entkleidet ist von dem timbern (finstern) Lichte, das ihm nach menschlicher Weise gefolgt ist, nach Offenbarung der Sachen". Diese „Morgenerkenntniss" setzt er der „Abenderkenntniss", dem empirischen Wissen gegenüber: so man nämlich „die Kreatur in ihr selber erkennet". Denn „so sieht man der Kreatur einbilden etliche Unterschiede". — Auf die Frage: ob der Mystiker zu einem ganzen Wissen der Wahrheit kommen sei, oder ob ihm noch „Dünken und Wähnen

bleibe", hat S. immer wieder die uns schon bekannte Antwort: „So weit der Mensch ihm selber bleibet, bleibet ihm auch das Dünken und Wähnen; so er ihm aber selber entgangen ist in das, was da ist ein Wissen aller Wahrheit, bleibet ihm nicht Dünken oder Wähnen; denn er ist es (das göttliche Wissen) selbst und er steht sein unangenommen".

Ganz besonderes ist aber unserm Suso die Liebe, wie diess aus seinem Leben schon sich ergibt, die Seele im Leben des Mystikers, die ihn ganz anders zu Gott stelle als die andern Menschen. „Nach gemeiner Weise zu reden, so nimmt man Gott als einen Herrn und Schöpfer aller Welt, der keine Bosheit lässt hingehen ungebüsst, noch kein gut Werk ungelohnet. Wer nun Sünde thut, dem ist Gott ein fürchterlicher Gott. Wer auch auf Lohn Gott dienet, der hat einen grossen lohnreichen Gott. Aber ein wohlgeübter erkennender Mensch, der sich gebresthafter Dinge, die Gott hasset, mit mannigfaltigem Sterben entschüttet hat und Gott mit inbrünstiger Minne allezeit dienet, der minnet Gott in seinem Herzen und nicht in den vorgesagten Weisen". Von einem solchen nun könne man sagen, er sei „entgottet"; d. h. „er nimmt Gott als ein herzliches minnigliches Lieb, da die knechtliche Furcht abgefallen ist. Also bleibt dem Menschen Gott wahrlich Gott und Herr, und er steht seiner doch ledig in jener groben Nehmung (Sinne), denn er hat ein Näheres begriffen". — Gegen den Nächsten gibt sich aber diese Liebe kund als „Minne ohne Behaftung, und Mitleiden ohne Sorge, Alles in rechter Freiheit".

Nach der Willen-Seite nennt S. den Mystiker gewissermassen „willenlos", sofern ihm „sein Wille vergeht nach dem Wollen, dass er will aus Eigenschaft wirken nun diess nun das"; aber darum erst frei; denn „sein Wille ist vereint mit dem göttlichen Willen und ist nichts wollend, denn das er selber ist, als viel das Wollen in Gott ist". Er habe „die Freiheit, die sich gebiert in entwordener Wiedergeborenheit". Dem gemäss sei auch sein „Ausbruch", sein Wirken nämlich und sein Werk. Er wirke „für sich, als Mensch", und wirke „in Gott", „aus Christo", und „ist doch er es, der wirket". denn „der Mensch wird nicht seiner eigenen Wirkung ent-

setzt", nur „bleibt sie unangesehen nach der Weise" (es fällt kein selbstsüchtiger Blick darauf). Er wirke auch „nimmer mehr denn ein Werk", denn „es ist nur eine Geburt und ein Grund, (nämlich) nach der Vereinung". Da habe der Mensch „nicht Sehens zu keinem Werk, denn nur als die ewige göttliche Geburt es wirket"; d. h. jedes einzelne Werk sei nur die naturgemässe Entfaltung des Einen Grundes, des wiedergeborenen Selbst, und „ist darum nicht mehr denn ein Werk, das er selber ist, nach vereinter Weise und das er in der Zeit wirket"; und „achte ich es nur als ein Werk; man wollte es denn nehmen nach menschlichem Verständniss". Da wirke der Mensch (ebendeshalb) auch nicht in Unruhe, sondern „sein Leben und Wollen und Wirken ist eine stille unberührte Freiheit, die sicher ohne allen Zweifel sein Enthalt ist; und dem ist er sich haltend in gebärlicher Weise".

In diesem Geiste bestimmt denn auch S. das damals so viel besprochene Verhältniss vom Schauen und Wirken als nothwendige Oszillationen im Leben des Mystikers, gleichsam als die beiden Pole. „Ein weiser Mensch soll seine Innerkeit nicht in der Aeusserkeit hin wirken, noch die Aeusserkeit um die Innerkeit verläugnen"; — diess letztere schon nicht um der Innerkeit willen, denn „wem Innerkeit wird in Aeusserkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn dem Innerkeit wird in Innerkeit". Er soll sich „in den äusseren Werken mit heiligen Begierden unmüssigen (beschliessen), dass er schnell und wieder in sich komme, und soll in der Innerkeit also gelassen sein, dass er der Aeusserkeit möge genug thun, so es Zeit und räthlich ist. Und also geht er aus und ein und findet seine Ruhe in allen Dingen". —

Zu dieser Lebens-Entfaltung zählt S. auch ganz besonders das Seligkeitsgefühl, das mit der Gottes-Gemeinschaft gesetzt sei; „denn Gott will uns nicht berauben der Lust, er will uns nach Allheit Lust geben, das ist, er will uns alle Lust geben", alle Lust sei aber eben in Gott, dem Ausgang und Eingange der Kreatur. „Wenn ich finde das Eine, das ich sein soll, und das All, das ich sein soll, was ist grössere Lust"? Höchste Seligkeit sei

auch darum in Gott, weil hier die innigste Intensivität der Gemeinschaft möglich sei. Auch die grösste Liebe zeitlichen Liebes leide mit ihrem Lieb dennoch „Liebes und Liebes zertheilte Unterschiedenheit“; Gott aber „aller Liebe grundlose Vollkommenheit“ zerfliesse in Liebes Herzen, zergiesse sich in der Seele Wesen — „er bloss All in All, dess Liebes ein einiges Theil nicht ausmacht, denn dass es lieblich mit Lieb vereinet wird“. Dieses Seligkeitsgefühl habe aber allerdings seine verschiedenen Stufen; eine „jubilirende“ in „ausbrüchiger Weise“, wenn auch das Herz übernommen sei von der „einschwebenden Gnade“. Von dieser weiss S. aus Erfahrung viel zu sagen. „Unterweilen hatte er ein minnigliches Einreden mit Gott, dann ein jämmeriges Seufzen, dann ein sehnliches Weinen, etwann ein stillschweigendes Lachen. Ihm war oft, als ob er in den Lüften schwebte und zwischen Zeit und Ewigkeit in dem tiefen Wag (Meer) Gottes grundloser Wunder schwämme. Davon ward sein Herz so voll, dass er unterweilen seine Hand auf das wüthende Herz legte und sprach: o weh, Herz meines, wie will es dir heute ergehen“! Das sei ihm „an seinem Anfang“ wohl auf zehn Jahre „täglich zweimal“, Morgens und Abends, von Gott gegeben worden, und „währte so lange als zwo Vigilien (eine halbe Stunde). — Aber das sei doch nicht die höchste, nächste Seligkeit, sagt er, sie „verleckere“ eines „unwesentlichen Menschen Geist, dass er das allezeit gern hat“, und wie ihm der „Gegenwurf“ Freude gebäre, also gebäre ihm der „Unterzug“ ungeordnete Traurigkeit; und er werde „unwillig, sich andern Sachen zu geben“. Sie sei daher „nur ein raislicher (bereitender) Vorlauf, zu kommen in eine wesentliche Eingenommenheit“, zur „bleiblichen, innerlichen“ und „einbrüchigen Weise“, die keiner Pflicht sich entziehe und eben unter allen äussern Verhältnissen und in allen Dingen bestehe; denn „Menschen, die sich und alle Dinge nehmen in ihrem ersten Ursprung, haben so grosse Lust und Wohlgefallen an einem jeglichen Dinge, das Gott thut, als ob Gott dessen ledig und müssig stünde“ und es ihnen „nach ihrem Wunsche auszuwirken gegeben hätte“; und in dieser Weise „gewinnen sie Wunsch und Gewalt in ihnen selbst“, denn ihnen

„dienen Himmel und Erde und ihnen sind gehorsam alle Kreaturen in dem, dass ein jegliches thut, was es thut oder lässt, was es lässt". Sie „empfinden auch nicht Leid von Herzen in keinen Dingen"; denn „Leid und Leiden von Herzen" könne man nur das nennen, „dessen der Wille mit wohlbedachter Bescheidenheit wollte erlassen sein"; nun aber „in der Verlorenheit des eigenen Willens" in dem göttlichen Willen „schmeckt ihnen der Wille Gottes so wohl, und alles, was Gott über sie verhängt, ist ihnen so lustiglich", dass sie „nichts anderes wollen noch begehren". Einem „entblössten" Gemüthe antworte Gott und Friede „allezeit gegenwärtiglich, in den widerwärtigen Dingen wie auch in den wohlgefallenden"; denn „wenn der wahrlich da ist, der Alles thut, der Alles ist, wie mag ihnen denn der leidende Anblick schwer sein, da sie darin Gott sehen, Gottes Willen gebrauchen und um ihren Willen nicht wissen"! Zu „geschweigen all des lichtreichen Trostes und himmlischer Lust, womit Gott verborgentlich seine leidenden Freunde oft aufrecht hält". Zwar „nach dem Aeussern zu reden, hätten diese Menschen „Empfindens Wohles und Wehes wie andere Leute" und „dringe es ihnen wohl noch näher denn andern, ob ihrer grossen Zartheit"; es habe aber „in ihrem Innersten nicht statt zu bleiben", und „nach dem Aeusseren bleiben sie fest gegen Ungehabigkeit" (Ungeduld). Nur allein „wie viel dich eigne Gebrechlichkeit hinzeucht, dass du Sünde thust, davon billig Leid und Betrübniss kommt Jedem, der sie übet, und wie viel du die Sünde übest, so viel gebricht dir noch dieser Seligkeit".

Ebendesswegen, weil der Mensch hienieden noch nicht vollkommen werde, meint S., sei auch die Seligkeit hienieden noch keine dauernd vollkommene; „des Leibes mannigfaltiges Gedränge widerspricht diesem"; oder werde die Seligkeit in ihrem allervollkommensten Grade „nur etlichen wenigen Menschen von den allerfrömmsten, die noch mit dem Leibe in der Zeit gehen", zu Theil. Dagegen die Seligkeit „nach theilhaftiger Weise zu nehmen", sei möglich; und eben die Seligkeitsstufen bedingen sich durch die Gottes-Gemeinschaftsstufen. —

Die Lebens-Entfaltung der Union, wie wir sie in Bezug

auf die innern Kräfte und Vermögen des Menschen betrachtet haben, weist S. auch in ihrem Verhältniss zu den Aussendingen und zur Welt nach. Er stellt da den Satz voraus: „Alle Dinge nimmt in Ordnung, wer sich selbst in Christo nehmend ist". Zunächst nimmt der Mystiker Alles als von Gott: „Lieb und Leid, so er in Widerwärtigkeit, als so es allerbest gehet", und er nimmt es von „Niemand anderem, denn von Gott und nicht von den Leuten, die nur ein Werkzeug Gottes sind, wodurch er wirkt." Ihn weist auch alles auf Gott, „in dem Mindesten als in dem Meisten nimmt er sein Nächstes"; in Allem antwortet ihm nur Eines: in der „zeitlichen Gewordenheit das ewige Nicht"; „zwei Kontraste, die er doch versteht in Einem mit einander", und nicht bloss versteht, sondern in sich erfährt, wie denn S. von sich erzählt, wenn anders diese Rede des Jüngers auf ihn sich bezieht, er sei „unterweilen dazu gekommen, dass er oft zehn Wochen oder mehr oder minder so kräftiglich entwirket worden, dass ihm, mit offenen Sinnen, in der Leute Beiwohnung und ohne die Leute, seine Sinne also entgangen seien, dass ihm überall in allen Dingen nur Eins antwortete und alle Dinge in Einem ohne alle Mannigfaltigkeit dieses oder jenes". Endlich trägt der Mystiker auch Gott Alles wieder auf. Gleich die äusseren Dinge und Güter. Da ist es nun bezeichnend, dass S. nicht so weit wie Tauler (dieser zwar nicht in seinen Predigten, aber wenigstens in seiner „Nachfolgung") gegangen ist. Er verlangt nämlich nur ein innerliches sich Lösen und Auftragen in Gott; nicht auch äussere vollkommene Armuth. Gelassenheit, sagt er, bringe uns Armuth des Geistes; diese aber „magst du Gott opfern bei dem Besitz des vergänglichen Gutes, und zumal ungehindert bleiben in der wahren Nachfolgung Gottes". Aber die „drei Stücke" verlangt er dabei: „das Eine, dass du von den Dingen und dem Gut nichts nehmest denn deine Nothdurft, als ob du um sie alle Tage von Haus zu Haus gebeten hättest und noch allezeit bitten solltest. Das andere, ob du wüsstest, dass deines Guts ein anderer guter Mensch Noth thäte und dessen bedürfte, dass er es also frei antasten möge zu seiner Noth wie sein eigenes Gut, und dass du ihm das so

wohl gönntest als dir selbst. Das dritte, ob du es verlörest, dass du in deinem Grund und in deinem Willen also wohl zufrieden bleibest, als ob du es nie genommen hättest. Hast du diese drei Stücke an dir, in der Wahrheit, so bist du von Geist ein rechter, armer Mensch, wärest du auch auswendig ein Besitzer des Kaiserreichs.... Unser Herr sprach: Selig sind die Armen des Geistes; er sprach nicht: des Gutes.... Das ist ein armer Geist, der nicht von einigen geschaffenen Dingen besessen ist, und der in allen Dingen, die ihm zufallen mögen, nicht also gerichtet wird, dass er allezeit die Hand seiner Begehrung ausstrecke, sondern vor Gott liege und begehre seine Gnade und milde Almosen und ihn selbst". S. meint mit Thomas, Nothdurft sei nicht wider die wahre Armuth, vielmehr könne sich, wenn man Geräthschaft habe, die von Noth sei, der inwendige Grund „desto freier" zu Gott kehren, weil er „alle Sorge und Anhaftung übergangen habe". — Nicht bloss die äusseren Güter trägt aber der Mystiker Gott auf, sondern alles, was ihm von Aussen begegnet, Liebe und Leid, und alles, was ihm innerlich zufällt an Gaben, oder was in ihm sich regt: „so icht Holdseliges oder Fröhliches in deinem Muthe aufsteht, es sei von Natur oder es sei von Gnade, so habe einen schnellen und behenden Einkehr mit einem Auftragen in Gott, dass es in Gottes Lobe verzehrt werde, der ein Herr der Natur und der Gnade ist, und also wird Natur Uebernatur". Selbst „der bösen Geister Geraun" und „Einbildung" solle man Gott auftragen, und „in das Lob Gottes ziehen". So oft ein böser Geist „ungenehme Gedanken wider meinen Willen in mich sendet, so oft sei dir, o Gott, mit verdachtem Willen das allerschönste Lob an seiner Statt ausgesendet, mit dem derselbe böse Geist in immerwährender Ewigkeit dich sollte gelobt haben, so er bestanden wäre, dass ich an seiner Vertriebenheit ein Verweser sei in deinem Lob und so oft er diess böse Geraun einflüstert, so oft sei dir, Gott, das gute aufgesendet".

Mit dem „Wiedereinfluss" seiner selbst bringt, wie man sieht, der Mystiker auch alle Dinge wieder in Gott; „durch ihn selhst" aber „fliessen sie gleichsam sonder und ohne ihn", und „er ist ruhig in den Sinnen". Er hat daher auch „nach

dem äusseren Bilde" nicht viele Weise noch Worte und die sind schlicht und einfältig".

Der Mystiker und das Leiden.

Wir haben es schon bei Tauler gefunden, wie der Mystik das Leiden so zu sagen als ein wesentliches Attribut des Mystikers gilt. Ganz dieselben Gedanken hat auch Suso. Leiden sei schon der Karakter dieses Erdenlebens überhaupt. „Wie hoch die Burgen seien, wie weit die Städte, noch rothe Mäntel, noch seidene Kleider mögen dessen nicht los sein; sie haben das lustige glänzende Gewand auswärts gekehrt, aber das schmerzende ist in sie einwärts zum Herzen geschlagen". Ganz insbesonders aber sei es eine Ordnung des Dienstes Gottes; „so ein Mensch erst in Gottes Freundschaft tritt, so ist der erste Schritt danach, dass er sich bereite und verwegenlich setze auf Leiden"; denn das sei „Gottes ewigliche Ordnung in aller Natur, der er nicht abgeht: was edel und gut ist, das muss sauer ernarnet werden". Das sei auch die Ordnung der Heiligen selbst gewesen. „Gott thut seinen Freunden noch jetzo, als er gethan hat von Anfang der Welt bis an diesen Tag". Denn im Reinigungsprozess selbst sei Leiden ein nothwendiges Moment, und zwar für Jeden, er sei „im Anfang oder im Zunehmen oder in Vollkommenheit". Darum müsse es weh thun. „Thäte Leiden nicht weh, so hiess es nicht leiden". So wie aber „nichts Peinlicheres sei, denn Leiden", so „nichts Fröhlicheres, denn gelitten haben". Er nennt es darum „ein kurzes Leid und ein langes Lieb". „Hättest du so viel geistlicher Süssigkeit und göttlichen Trostes und himmlischer Wollust, dass du zu allen Zeiten hinflössest von dem göttlichen Thau, das wäre dir nicht so lohnbar an sich selber.... Es sind eher zehen umgeschwenkt und verdorben in grosser Lust und in fröhlicher Süssigkeit, ehe Einer umschwenket in emsigem Leiden und Widerwärtigkeit". Leiden mache empfänglich der Gaben und Gegenwärtigkeit Gottes und konform mit Christo unserm Herrn und Haupt. Und „wäre nichts anderen Nutzens und Gutes am Leiden, denn allein dass wir dem schönen klaren Spiegel

Christo so viel gleicher werden, so viel wir ihm nachfolgen, es wäre wohl angelegt". Darum sollte man, „selbst wenn Gott gleichen Lohn geben wollte den Leidenden und den Nichtleidenden nach diesem Leben", dennoch „den leidenden Theil aufnehmen, allein um der Gleichheit (mit Christo) willen; denn Liebe gleichet sich und huldet sich, wo sie kann und mag". — Um des grossen Segens willen sollte man daher, wenn man es recht verstünde, das Leiden „übergolden", das so Edles bewirke.

Den göttlichen Absichten gemäss trage es aber auch der Mystiker: als aus den Händen Gottes und mit Gott es überwindend und in Gott es wieder auftragend und ordnend in das ewige Lob Gottes „ohne Ausgenommenheit des und des Leidens", sondern in jedwedes „gibt er sich, das Gott von ihm gelitten haben will, als sein Allerbestes, und wollte auch nicht ohne Gottes Willen dessen ledig stehen". Solches Kreuztragen — „ein christförmiges" nennt es S. — sei „grösser denn Todtenerwecken oder andere Zeichen thun", und „also wie die Sachen fallen, der Schuld oder der Unschuld, so enden sie allezeit gleich in dem gütigen Gott." — Unter diesen Leiden meint er aber solche, die Gott sende, nicht „angenommene" (selbstgewählte); denn jene, sagt er (mit Tauler) aus seiner eigenen Erfahrung (S. 329; 351), „suchen viel näher und gehen tiefer und treiben bälder denn alle angenommenen".

Sehr reich ist S. (gleich Tauler) im Kapitel der innern Leiden, — „der allerschwersten, die ein Menschenherz tragen mag, und die dem elenden Herzen Niemand wohl glauben kann, denn der es selber befunden hat oder dem es von Gott gegeben wäre". Denen, die über innere Trockenheit klagen, über die „Unterzuckung" der Gegenwart Gottes in der Empfindung, ruft er zu, „vollkommen Leben liege nicht an Trosthaben"; es liege „an Aufgeben des eignen Willens in Gottes Willen, es sei sauer oder süss", und „eine Trockenheit in dem Sinne", wäre besser, denn „ohne das eine hinfliessende Süssigkeit". Eine „Gelassenheit ob aller Gelassenheit" sei „Gelassensein in Ge(Ver)lassenheit". Uebrigens, dass Gott diess Gefühl der Gegenwart zuweilen entziehe, sei „der

Minne Spiel"; denn „alldieweil Lieb bei Lieb ist, so weiss Lieb nicht, wie lieb Lieb ist; wenn aber Lieb von Lieb scheidet, so empfindet erst Lieb, wie lieb Lieb war". Auch werde „die Wandelbarkeit an keinem Menschen in der Zeit ganz abgelegt". Vor allem solle man festhalten, dass das rechte Kennzeichen göttlicher Gegenwart diess sei: „so sich Alles gütet, dahin Er kommt". Denen, „die an Gottes Erbarmen zweifeln", ruft er zu: „sie wägen nicht, was Gott, was Sünde, was Reue sei". Gott sei ein „also unerschöpflicher Brunnen grundloser Barmherzigkeit und natürlicher Gutheit, dass nie eine getreue Mutter ihrem eigenen Kinde ihre Hand so gerne reicht, wenn sie es im Feuer sähe, als Gott thut einem reuigen Menschen, und wäre es auch möglich, dass er aller Menschen Sünde alle Tage tausendmal gethan hätte". „Rechte Sünde", eigentliche Todsünde sei aber allein, „so ein Mensch mit vorbedachtem Willen sonder Widersprechen der Bescheidenheit sich von Gott auf sündliche Gebrechen kehrt." Einfälle der Sünde, so oft sie auch seien und wie lang ein Mensch darin stünde, so die Bescheidenheit einen Abscheu dagegen habe, sei keine Todsünde und auch nicht, wenn der Mensch mit Lust darauf falle und sich vergesse, und übernommen werde; das „treffe" noch nicht auf Todsünde, sondern erst „rechte Gunst der Bescheidenheit". Reue aber sei „eine Tugend, die einem Menschen seine Sünden abnimmt, so sie mit Bescheidenheit ist". Doch „unbescheidene Reue" missbehage Gott. „Wer rechte Reue will haben, der soll haben Demuth mit sich selber, und ein Missbehagen an der Sünde und ein ganzes Vertrauen zu Gott".

Bis hieher geht die eigentliche Mystik Suso's, in der er, wie die andern Mystiker alle, anfahende, zunehmende und vollkommene kennt. Er ist übrigens weit entfernt, alle Menschen zu Mystikern machen zu wollen. „Wer noch nicht so weit in seinen Einsichten gekommen ist, der lasse alle Dinge sein, als sie sind, was ihm vorkommt, und halte sich an die gemeinen Lehren der h. Christenheit, als man viele einfältige gute Menschen sieht, die in löblicher Heiligkeit leben, denen

auch dazu nicht gerufen ist". Aber „je näher, je besser". Besonders macht er es gewissermaassen denen zur Pflicht, „die Gott von der bösen, falschen Welt erlöset hat und die nicht zu sorgen noch zu denken haben für Haus noch für Kinder, denn allein wie sie Gott leben mögen". Denn denen, die der Welt Sorge zu tragen haben, zu rathen, sei schwer; „man kann in der Mühle kaum unbestaubt sein und in dem Feuer unverbrannt". Doch „sollt ihr, setzt er hinzu (ganz wie Tauler), wissen, dass ich Leute (Laien) in allen ihren Bekümmernissen (Sorgen) in also hoher Lauterkeit und Vollkommenheit gefunden habe, dass sich geistliche Leute wohl schämen mögen".

Suso und die Kirche.

Zur Kirche, zu kirchlichen Satzungen und zur kirchlichen Lehre stellt sich S. ungefähr wie Tauler. Er nimmt dieselben an, fügt sich in sie ein, ordnet sich ihnen unter, aber in innerer Freiheit und Verklärung. „Ein gerechter Mensch hält sich nach seiner Gewordenheit unterthäniglicher (dem Gesetze), denn andere Menschen; denn er versteht in dem Grunde von Innen, was von Aussen Jeglichem geziemend ist, und nimmt alle Dinge also auf. Aber dass er nicht Bandes hat, das ist darum, weil er dasselbe wirket aus Gelassenheit, das die Gemeinde (der gemeine Haufe) wirket aus Bezwungenheit". Eben so halte er es mit den äusseren Uebungen. Zwar bis der Mensch „in die innere Gelassenheit übersetzet sei", dazu komme er selten mit „unverzehrten Kräften"; bei den Meisten will S. sagen, sei eine aufreibende Aszese vorangegangen, bis sie zu dieser „Gelassenheit" gekommen. Auf diesem Standpunkte aber, „wenn sie erkennen, was zu thun und zu lassen ist", „bleiben sie auf gemeinen Uebungen minder und mehr nach ihrer Vermögenheit oder nach anderer Gelegenheit". —

Unter den kirchlichen Lehren seiner Zeit hat sich S. über keine so einlässlich ausgesprochen, als über das Altars-

sakrament, in der sich seine minnigliche Seele so recht versenkt hat. Er nennt es sehr schön „das Sakrament der Minne“, nach der Gabe: sofern der „Herr selbselber“ sich darin gebe, wir darin „die Minne selbselber empfahen“; und nach der Wirkung: „sofern wir die Minne selbselber in Gnaden werden“. Das Erstere kann er nicht genug hervorheben. Unter allen minniglichen Dingen sei einem minnenden Herzen „nichts süsser, denn sein Geminnter selbselber und dessen freundliche Gegenwärtigkeit“. Damit nun „dem Geminnten nichts abgehe, das zu rechter Minne gehöre“, so habe den Herrn seine grundlose Minne dazu gezwungen, dass er vor seinem Scheiden sich selbst seinen Jüngern gegeben, was er noch alle Tage thue, „weil er vorher den Jammer (Verlangen) wusste, den manch minnendes Herz nach ihm haben würde“. Darum sei diess „das grösste Minnezeichen Christi, ohne seine Passion“. Diess „Selbselber“ bestimmt nun S. näher dahin, dass man im Sakramente den Herrn „vor sich und bei sich habe, so wahrlich und eigentlich Gott und Mensch, nach Seel' und Leib, nach Fleisch und Blut, als wahrlich ihn seine reine Mutter trug in ihren Armen und als wahrlich er im Himmel ist in seiner vollkommenen Klarheit“. — So wenig aber als Tauler spricht sich S. näher über das Wie aus. „Wie der wonnigliche glorifizirte Leib sich also togenlich verbergen möge unter der kleinen Form des Brotes“; das, sagt er, möge kein Sinn begreifen, es sei ein Werk der göttlichen Allmächtigkeit; da habe man „einfältig zu glauben, nicht zu grübeln“. Dem Herrn, der alle Welt erschaffen, sei es doch „eben so möglich, Ichts in Ichts (Brod in den Leib) zu verwandeln, als Ichts aus Ichts zu schaffen“. Er gibt auch noch andere Analogien und Exempel, die aber wenig bedeuten. — Auf die Frage, was man denn nun im Sakramente „mit der wahren Gegenwärtigkeit“ empfange, antwortet er sehr schön: „was der Herr denn Besseres habe, denn er selbselber? der sein Lieb selbselber hat, wem hat der nachzufragen? Der sich selber gibt, was hat der versagt? Ich gebe mich dir und nehme mich dir, und vereine dich mit mir; du verlierst dich und wirst verwandelt in mich. Was bringet die Sonne in ihrem allerschönsten glänzend-

sten Wiederglast der ungewölkten Luft? Oder was bringet die schöne Sommerwonne wonniglicher Zierde nach der kalten, winterlichen, traurigen Zeit"? S. (oder „der Diener der Weisheit") klagt nun freilich, dass er nicht immer so, wie er wünschte, die Wirkung, den Segen, die Gegenwärtigkeit spüre; er möchte, sie wäre ihm „empfindlicher"; „ich gönnte, spricht er zur Weisheit, deiner wahren Gegenwärtigkeit wohl, dass du dein selbst mehr Urkund gegeben hättest"; aber, ist die Antwort, „so der Urkund je minder ist, so ist der Glaube je lauterer und dein Lohn je grösser. Gott ist auch ein einwirkendes Gut und das ist so viel edler als viel es geistlicher ist". Uebrigens richte sich die Gabe nach der Empfänglichkeit und Bereitung: „den Wohlbereiten sei er das lebendige Brod, den Kleinbereiten das trockene Brod, aber den Unbereiten ein zeitlicher Schlag, ein tödtlicher Fall und ein ewiger Fluch". Doch nicht, dass man desswegen aus Angst seiner Sünden blöde sein solle (im Zugange zum Sakramente). „Wenn der Mensch sein Vermögen thut (in Busse und Glauben), so wird nicht mehr gefordert, denn Gott vollbringt das Unvollbrachte. Ein Siecher soll alle Blödigkeit hinwerfen und soll dem Arzte nahen, dess Beisein sein Genesen ist." Auch darüber, falls man bei allem Verlangen doch das Sakrament entbehren müsse, beruhigt er. „Mancher Mensch wird Gottes nüchtern voll und mancher Mensch gewinnt sein ob dem Tisch Mangel; jene kauen ihn allein leiblich, aber diese niessen ihn geistlich". Die Frage aber: „ob der Mensch Etwas voraus habe, der den Herrn leiblich und geistlich empfahe, denn der ihn allein geistlich niesse"? beantwortet er mit der Gegenfrage: „ob der Mensch mehr habe, der den Herrn und seine Gnade habe, oder die Gnade allein"?

Ganz mit seiner Zeit gehend, finden wir ihn auch über die Messe, besonders auch über die Seelmessen, sich aussprechen, die „das strenge Fegfeuer erlöschen", und endlich in Bezug auf diess „grimme" Fegfeuer selbst, dabei er (gleich Tauler) von „Sieden und Braten" spricht — im paränetischen Interesse — von „grundloser Marter", die er quantitativ taxirt: eine Stunde im Fegfeuer hundert Jahre lang; diess „abbüssende" Feuer begründet er durch den Satz, dass jedes

Unrecht hienieden gebüsst werden müsse hier, oder, wenn nicht hier, dort; doch nur für diejenigen, die Christi abbüssendes Leiden und unendliches Verdienst, das er in seiner objektiven Kraft hervorhebt, sich nicht aneignen; denn, sagt er einmal, „die Seele solle nur in den edlen Schatz des verdienten Lohnes Christi greifen und ihn an sich ziehen; und sollte sie tausend Jahre in dem Fegfeuer brennen, sie hätte es in kurzer Zeit nach Schuld und Busse abgelegt, dass sie ohne alles Fegfeuer in die ewige Freude führe".

Das ewige Leben sieht S. ganz besonders in der vollendeten Gottesgemeinschaft; „einer minnenden Seele ist Gott ihr Himmelreich", sagt er, und der Tod hebe diese Union, die hienieden begründet worden, nicht auf: „es bleibet ja in Ewigkeit ungeschieden, das in der Zeit vereint war"; wohl aber, wenn die Wand des Leibes weggenommen sei, werde diese Gemeinschaft, diese „schauliche Vereinigung der Seele mit der blossen Gottheit", die hier nur vorversucht, vorgenossen sei, noch wesentlicher, und „in dem Gegenwurfe" finde die Seele „Genüge und ewige Seligkeit"; „je abgeschiedener, lediger aber der Ausgang, je freier der Aufgang, je näher sei der Eingang in die wilde Wüste und in den tiefen Abgrund der weislosen Gottheit, in den sie versenket, verschwemmt und vereinet werde, dass sie nichts anders wollen möge, denn was Gott will, und dass sie dasselbe werde, was Gott ist, das ist, dass sie selig sei von Gnaden, als er selig ist von Natur". Diese Lebensgemeinschaft nennt S. (mit den Mystikern seiner Zeit) wesentlichen Lohn gegenüber dem zufallenden Lohn, der „sonderlichen Freude, die die Seelen gewinnen von sonderlichen und würdigen Werken"; als: Martyrer, Jungfrauen, die hohen Lehrer.

Ueber den Himmel selbst weiss dagegen S. im Geiste seiner Zeit allerhand, z. B. von dem feurigen Himmel (coelum empyreum), der (vgl. Rusbroek) ob dem neunten Himmel sei, und er beschreibt ihn und seinen „Hof" mit seiner reichen Phantasie fast wie der Apokalyptiker das neue Jerusalem; und aber im lebendigsten Kontraste die Hölle und ihr Jammerleben, besonders nach der Seite, dass es ohne Aufhören sei. „Wäre ein Mühlstein so breit als alles Erdreich und um sich so gross, dass er

den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vöglein je über hundert tausend Jahre und bisse ab dem Stein so gross, als der zehnte Theil ist eines Hirskörnleins, und aber über hundert tausend Jahren so viel, also dass es in zehn hundert tausend Jahren so viel ab dem Stein klaubte, als gross ein Hirskörnlein ist"; wir Armen, lässt S. die Verdammten über die Ewigkeit ihrer Strafe jammern, „begehrten nicht anders, denn so des Steines ein Ende wäre, dass auch dann unsere Marter ein Ende hätte"; und „das mag nicht sein."

Man kann über S. und sein Verhältniss zur Kirchenlehre seiner Zeit nicht sprechen, ohne noch Eines hervorzuheben, darin er mittelalterlich-katholischer ist, als die meisten seiner Mitmystiker: es ist sein Marien-Kultus. Er nennt Maria seine liebe Frau, seine allerliebste himmlische Frau, die „zarte, geblümte, rosige Magd", die „Himmelskönigin", den „Morgenstern"; als solche identifizirt er sie in seiner Phantasie auch mit der „Weisheit", die er anderseits wieder in Christo, „ihrem (der Maria) Kind" inkarnirt werden lässt. Ganz besonders ist sie ihm die Vermittlerin und Versöhnerin bei Christus. „Wie dürfte ein sündiger Mensch zu dir, Gott, kommen, es wäre denn, dass du mir dein einiges auserwähltes Kind, die ewige Weisheit, zu einem Leiter gegeben hättest! Eia, wie getörste aber ein sündiger Mensch immer die Gewaltheit gewinnen, dass er von sogethaner Unreinigkeit seine Lauterkeit getörste zeigen, es wäre denn, dass er die Mutter aller Erbärmde zu einem Schirm nähme.... denn ewige Weisheit, bist du mein Bruder, so bist du auch mein Herr; bist du ein wahrer Mensch, o weh, so bist du auch wahrer Gott und ein viel strenger Richter der Missethat. Eia, darum so unsere armen Seelen in dem engen Nothstalle grundlosen Herzenleides sind, und wir weder hin und her kommen mögen, so bleibt uns nichts, denn dass wir unsere elenden Augen aufbieten zu dir, auserwählte Königin vom Himmelreich!... denn mir ist, als ob weder meine Seele noch eine andere sündige Seele eines Urlaubs noch Mittlers gen dir bedürfe.... Eia, hohe Frau Himmelreichs und Erdreichs, nun stehe auf, und bis uns eine Mittlerin und Gnadenerwerberin gen deinem zarten Kinde, der ewigen Weisheit... Ewige Weisheit, willst du

mir ichts versagen?... Wie ich dich deinem ewigen Vater darbiete, also biete ich dir deine reine, zarte Mutter dar.... Herr, ich bitte dich, dass du mir von ihrer Gnade (um ihretwillen) alles Mittel gebest, die Sünde abzulegen, deine Gnade zu erwerben und die nimmermehr zu verlieren."

Von kritischem Urtheil ist überhaupt bei S. keine Rede. Als man dem Paulus das Haupt abgeschlagen, so habe dennoch dasselbe noch zu dreien Malen gesprochen: Jesus, Jesus, so tief habe er den Jesusnamen in sich getragen. Diese Legende schreibt er getrost nach. Johannes Chrysostomus habe einmal als Schüler vor einem Altar geknieet, wo auf einem Bilde Maria dargestellt gewesen, wie sie ihr Kind getränkt habe; da hiess das mütterliche Bild ihr Kind eine Weile aufhalten und liess den Schüler von ihrem Herzen trinken". Das führt er als Analogie zu dem, was ihm begegnet sei (S. 323), an, oder vielmehr Maria selbst habe einer heiligen Person in einem Gesicht geoffenbaret, dass ihm geschehen solle, wie man es von Chrysostomus geschrieben finde. So ganz lebt er und leben seine Freunde in diesen naiven Anschauungen; was Wunder, wenn die Visionen diess reflektiren?

Fragt man endlich, wie sich S. zu den h. Schriften verhält, so beruft er sich oft auf sie, aber ohne den spezifischen Unterschied zwischen der Bibel und den Schriften der Lehrer der Kirche (z. B. des Areopagiten) zu machen. Es ist nur ein gradueller Unterschied. Unter den Autoritäten zitirt er „die heidnischen Meister" für Anführungen aus der Logik, besonders den Aristoteles, der uns den „Naturlauf", den „Herrn der Natur", „bewährt" habe; den Augustinus in der Frage der Dreieinigkeit; eben dafür auch den „Lehrer" Thomas, „das klare Licht"; für den mystischen Prozess und für die Frage der Metaphysik den „lichten Dionysius; den Damaszenus für die Christologie, den Bernhard für den Segen des Leidens Christi. Seine nächste Autorität aber ist Eckard, sein Lehrer.

Die Gegensätze.

Die falsche Mystik; der »Unterscheid«; das Stadium der »Gährung«.

Noch mehr fast als Tauler hat Suso gegen den Aftermystizismus, gegen die Tendenz der freien Geister sich ausgelassen. Er hatte seine Gründe dazu. Ein Schüler Eckards in Köln war er einer von denjenigen gewesen, welche des Meisters Lehre in guten Treuen annahmen und sie mit den christlich-sittlichen Prinzipien und auch mit dem kirchlichen System im völligen Einklange wussten, ohne dass er, wie Andere, die Schlange unter dem Grase hätte sehen können. Er hatte auch seines Lehrers segensreichen Einfluss in einer Krise seines Lebens (S. 317) an ihm selbst erfahren, und hat, eine treue Seele wie er war, stets ein treues Andenken ihm bewahrt, obwohl Eckarts Lehren nach seinem Tode von Papst Johann XXII. verdammt worden waren. Er selbst (Suso) war in seinem Leben mehrmals der Anklage ketzerischer Ansichten unterstellt worden; — Aufforderungen genug für ihn, rund und bestimmt den Unterschied von Mystik und Aftermystizismus, von kirchlicher und pantheistischer Spekulation auszusprechen, und jene gegen falsche Zulagen zu wahren; zugleich auch die Rechtgläubigkeit seines Lehrers zu vertheidigen. Doch auch die antinomistischen Tendenzen der Brüder des freien Geistes, die seinem reinen strengen Sittlichkeitsgefühl ein Abscheu waren, mussten ihn zu einer Polemik bestimmen, die „von Noth“ war, damit die Geister nicht verwirrt würden. Nicht von Anfang an, wie wir wissen und wie er selbst Eingangs seines Büchleins „über die Wahrheit“ sagt, wandte er sich der eigentlichen Mystik zu; erst nachdem er sich lange „geübt“ hatte; dann aber wurde ihm „eines Mals ein Einkehr, in dem er zu sich selbst getrieben“ und darin zu ihm „gesprochen“ ward: „du sollst wissen, dass innerliche Gelassenheit den Menschen bringt zu der n ä c h s t e n Wahrheit“. Diess „edle“ Wort, so stellt er es wenigstens dar, sei ihm damals noch „wild und unbekannt“ gewesen; es habe ihm aber keine Ruhe gelassen, und er sei „festiglich dazu getrieben“ worden, ob er „vor seinem Tode immer möchte dazu kommen, dass er

es bloss erkannte und zu Grunde vollbrächte". Es scheint, die eigentlich mystischen spekulativen Eindrücke seiner Studienjahre, für längere Zeit durch die Aszese überdeckt, seien jetzt mit voller Macht erwacht und hätten sich um so mehr Geltung bei ihm verschafft, je mehr er die Unzulänglichkeit der Aszese erfahren hatte. Doch nicht ohne innere Kämpfe, so stellt er es wieder dar, wenn es nicht eben auch nur Einkleidung ist für seine apologetischen Interessen. Er ward nämlich, als die Mystik mit Ernst an ihn herantrat, „gewarnt und ihm vorgeworfen, dass in dem Scheine desselben Bildes verborgen läge falscher Grund ungeordneter Freiheit und bedeckt läge grosser Schade der h. Christenheit". Darob sei er erschrocken und habe „etliche Zeit einen Widerstoss des inneren Rufes in ihm selber genommen". Da „ward ihm aber ein kräftiger Einschlag in sich selber" und „leuchtete ihm ein von göttlicher Wahrheit, dass er darob kein Erschrecken noch Furcht sollte nehmen". Denn das sei je gewesen und müsse immer sein, „dass sich das Böse birgt hinter das Gute und dass man das Gute nicht verwerfen soll des Bösen wegen". So sei es im alten und neuen Bunde gewesen; „da Gott durch Mose seine wahren Zeichen that, da warfen die Zauberer ihre falschen darunter; und da Christus der ewige Herr und Messias kam, da kamen etliche und erzeigten sich fälschlich, dass sie derselbe wären"; und „also ist es überall in allen Dingen"; daher solle man das Gute mit dem Bösen nicht verwerfen, mehr „mit gutem Unterschiede" auserkiesen, wiewohl er sich nicht verhehlt, dass „grober Blindheit und unwissender Viehlichkeit Niemand eben (verständlich) genug reden könne".

Für die falschen Mystiker hat S. verschiedene Namen, je nachdem er mehr das praktische oder theoretische Moment hervorheben will; auch nimmt er, wie billig, verschiedene Nüancen, Abstufungen und Entwickelungen an. Er spricht von ihrem „Licht der Natur" (statt „des Lichtes göttlicher Wahrheit", dem es gleich scheine), oder von ihrer „ungeübten", „behenden Vernünftigkeit wider die Wahrheit"; „subtil an Worten", aber „ungeübt in Werken", „ausbrüchig in florirender Reichheit" nennt er sie. Sie selbst nannten sich gerne und vorzugsweise, man ersieht das aus S., die Vernünftigen,

die Spekulativen. Aufs Praktische bezogen spricht er von ihrer „falschen Gelassenheit", ihrer „ungeordneten Freiheit".

Die konsequenteste Richtung dieses Aftermystizismus und dieser Afterspekulation führt er einmal unter dem bezeichnenden Namen: „das namlos Wilde" ein, einer Art allegorischer Person, mit der er in einem Dialog sich auseinandersetzt. Hier finden wir die praktischen und spekulativen Punkte zusammengedrängt. Als praktisches Ziel nennt diess „Wilde" — „du magst wohl heissen das Wilde, denn deine Worte und Antworten sind gar wild" — „ledige Freiheit": „da der Mensch nach allem seinem Muthwillen lebt, sonder Anderheit, ohne allen Anblick in Vor und in Nach"; allem dem, was die wahre Mystik als göttlich-menschliche Ordnung anerkennt, durch die der Mensch als durch eben so viele Schranken, Stufen und Erziehungsmittel sein sündhaftes und natürliches Selbst zu reinigen habe, dem allem, sagt das Wilde, müsse die ledige Freiheit „untergehen und es alles verruchten" (nicht achten). Eben diess aber erklärt Suso für sittliche Begriffsverwirrung, Mangel an „Unterscheid". Solche Freiheit sei das Gegentheil der wahren Freiheit, „verweise" den Menschen von aller Seligkeit und entfreie ihn seiner wahren Freiheit (Joh. 8), sei „wider die Ordnung, die das ewige Nicht (Gott) in seiner Bärhaftigkeit (Schöpfung) gegeben allen Dingen", denn das sittliche Wirken der wahren Freiheit müsse ein „ordenhaftes" sein, so nämlich, dass „Alles, das der Sache zugehörig ist von innen und von aussen, nicht unterwegen bleibt unangesehen in dem Auswirken". Nur „wer mit einem lautern Gewissen und behütetem Wandel eingeht in Christum mit rechter Gelassenheit seiner selbst, der kömmt zu der rechten Freiheit, als er selber sprach: löset euch der Sohn, so werdet ihr wahrlich frei". Auf diese über alle sittliche Arbeit, alle gesetzten Schranken, alle Autoritäten sich überhebende Subjektivität der Aftermystiker kömmt S. öfters und in verschiedenen Wendungen zu sprechen gegenüber den wahren Mystikern, „die ihre Vernunft darnach richten, dass all' ihr Verstehen, ihr Thun und Lassen ausgewirket werde mit rechter Bescheidenheit, nach Meinung der h. Christenheit, nach Gottes Lob und aller anderen Menschen rubi-

gem Frieden, mit Besorgung und Bewahrung ihrer Worte und Weise, dass allermänniglich daran ihrenthalb unstössig (ohne Anstoss) bliebe, es nähme es denn Einer von seinem eigenen gebrechlichen Grunde, wie oft geschieht". Solchen „behüteten" Wandel und solche „Weise zu führen", beweise die Natur und der Name der Vernünftigkeit. Und diess sei eine „gottförmige, löbliche" Vernunft, denn sie wiederleuchte „in sich selbst in verborgener Wahrheit, wie der Himmel thut in seinem lichtreichen Gestirne". Jene aber seien „ungeübt in guten Werken", „zielen auf ihrer selbst Bild mit einer unerbrochenen Natur"; seien „nicht durch die rechten Mittel gezogen", schauen einseitig „allein mit ihrer Vernunft nach schaulicher Weise die Dinge an", und reden davon „übermüthiglich vor unwissenden Menschen, in einer Verachtung alles dessen, was darauf Missfallendes fallen möchte mit Rede oder mit Werken"; ihr vernünftiges Licht sei „ausbrechend und nicht einbrechend", wie das faule Holz, „das des Nachts Etwas scheinet und ist doch nichts".

Ihre praktischen Sätze stützten nun aber die Aftermystiker durch spekulative, welche die Unterlage für jene bildeten; sie mögen auch aus ihren spekulativen Sätzen die praktischen erst als Folgerungen gezogen haben. Sie hoben nämlich allen gründlichen Unterschied des Schöpfers und Geschöpfes, Christus und des Christen auf, — mit demselben Mangel an Unterschied, mit dem sie das einzelne Ich und das allgemeine sittliche Gesetz konfundirten. „Der Mensch, spricht „das Wilde", der in seinem ewigen Nicht zu Nicht sei worden, der wisse von Unterschied nichts"; man müsse sich nur „nehmen im ersten Grunde und aus demselben", sich diess nur zum Bewusstsein bringen; dann erkenne sich der Mensch unmittelbar als Eins in Gott. Mit Energie bekämpft S. wieder diesen spekulativen Pantheismus. Der Mensch, selbst in dem höchsten Momente seiner „Vergangenheit und Entwordenheit", werde „nimmer so gar vernichtet in diesem Nicht", dass ihm nicht „dennoch Unterschied des Ursprungs" bliebe und „der Vernunft ihre freie Wahl". Der Unterschied entgehe ihm da „nur nach der Nehmung", nicht „nach der Wesung", ganz wie T. auch sagt und auch Rusbroek. In seinem ersten

Grunde aber (s. Schöpfung S. 372), darin allerdings das alles „unangesehen“ bleibe, sich nehmen wollen, wäre ebenfalls ganz ohne allen Unterschied. Denn der Mensch sei „nicht allein in dem Grunde“, sondern als Mensch „in sich selbst ein kreatürliches Icht hier aussen“ und „bleibe“ es. Wenn daher die freien Geister „unter andern freien und unbesorgten Sprüchen, die sie führen“, auch den vorbrächten, „dem Gerechten sei kein Mittel (Hinderniss) zu scheuen“, so sei diess eben wieder dieser Mangel an Unterscheid von ideal und wirklich-empirisch. „Gerecht“ sei eine Beschaffenheit an einem Subjekte, und Mittel Sünde, die den Menschen von Gott scheide. Solle nun ein gerechter Mensch kein Mittel meiden, d. h. keine Sünde? Wohl sei jener Satz wahr: „insofern der gerechte (Mensch) und alle Dinge nach ihrer ewigen Ungewordenheit und Ungeschaffenheit in der überwesentlichen Gottesvernunft dasselbe sind, ohne förmliche Anderheit“. Aber „in dem einfältigen, überwesentlichen Grunde ist der gerechte Mensch nicht der leibliche Mensch“; denn es „ist keine Leiblichkeit in Gott“, auch „kein Mittel“. Auch „findet ein jeglicher Mensch, dass er dieser oder jener Mensch ist, ausser demselben Grunde, denn er ist hier tödtlich (sterblich) und dort nicht; und hier, jetzt ist er in seiner gebrechlichen Geschaffenheit, da er wohl bedarf, alle schädlichen Mittel zu meiden. Wollte ich nun in meiner Vernünftigkeit zu nichte werden und um mich selbst in dieser Weise nicht wissen, und wollte, ohne allen Unterschied meiner und Gottes, alle leiblichen Werke wirken, als ob sie das ungeschaffene Wesen wirkte, das wäre Gebrechen ob allem Gebrechen“.

Dieser Konfusion gegenüber hielt S. die Transzendenz und Immanenz Gottes zugleich fest. „Merke hier wohl: ein ganz anderes ist Geschiedenheit und Unterschiedenheit; als kundlich ist, dass Leib und Seele nicht haben Geschiedenheit, denn Eines ist in dem Andern, und kein Leib mag leben, der ausgeschieden ist. Also versteh' ich, dass in der Wahrheit nichts ist, das Geschiedenheit haben möge von dem einfältigen Wesen, weil es allen Wesen Wesen gibt; wohl aber Unterschiedenheit, also dass das göttliche Wesen nicht ist des Steines Wesen, noch des Steines Wesen das göttliche Wesen,

noch keine Kreatur der anderen". In dieser Weise rechtfertigt er auch Eckard gegen die Berufung des „Wilden" auf diesen hohen Meister, als der auch „allen Unterscheid abspreche". Unterschiedenheit eigentlich zu sprechen sei „nicht in Gott, sondern von Gott". Eckard selbst sage deutlich, wie „nichts Innigeres sei denn Gott, also sei nichts Unterschiedeneres".

Wie schon gesagt, hoben diese falschen Mystiker konsequent auch den Unterschied zwischen Christus und jedem Menschen, zwischen seiner Vollkommenheit und Seligkeit und derjenigen jedes andern Menschen auf; auch dafür beriefen sie sich auf Eckard. Suso dagegen macht — zur Rechtfertigung seines Lehrers — auf den Unterschied aufmerksam, den Eckard zwischen der natürlichen Sohnschaft und der wiedergebornen seiner Jünger mache, und wie nach ihm das Mehr oder Minder unserer Seligkeit und Vollkommenheit von dem Mehr oder Minder abhänge, in dem wir mit ihm vereinigt seien.

Die äusserste Konsequenz dieser Richtung war völlige Negation Gottes und die Apotheose des Menschen. „Wer zu dem Nächsten kommen wolle, lässt die Staglin etliche „vernünftige" Menschen sprechen, dem sei Gott (die Beschauung der Gottheit) ein schädlich Mittel; er müsse entgottet, er müsse auch entgeistet werden und alle Vision zu Rücken stossen, und sich zu der erleuchtenden Wahrheit allein kehren, die er (der Mensch) selbst selber ist". Wie aber diess entgottet, entgeistet werden S. versteht, und wie es im rechten Sinne zu verstehen sei, haben wir bereits oben schon gesehen.

Nicht alle Aftermystiker gingen in diesem konsequenten Pantheismus und Antinomismus. Der aftermystische Selbstbetrug blieb auch auf halbem Wege stehen. Man liess sich von der Natur übernehmen und beschönigte dann die Gebrechen mit dem Vorgeben, dass, wer zu vollkommener „Gelassenheit kommen wolle, durch alle Gebrechen waten müsse", — gerade so thöricht, meint S., als „wenn man sich muthwillig in eine unsaubere Lache würfe, darum, dass man darnach desto schöner würde". Oder auch helfe sich ein solcher „unganzer" Mensch damit, dass er zwischen Innerem und Aeusserem, Seele und Leib scheiden wolle: so sich der Mensch

wiedernehme „nach dem Zufall“ (in zufälligen Dingen) und damit etwas Gebrechen übe „nach dem Aeusseren“, was ihm das schaden könne, so nur „die Wesenheit“ des Menschen gleich stehe ohne alles Wiedernehmen? Eine Rede, meint S., die, wer sie führe, selber nicht verstehe! „Denn das heisst Zufall, das der unterstandenen (substanziellen) Wesenheit zu- und abfällt, ohne des Unterstandes (der Substanz) Zerstörung, wie die Farbe an dem Bret“. Hier aber sei es nicht also. Denn Seele und Leib, die sie in ihrer Unwissenheit Zufall heissen, seien „zwei ungleiche Stücke, die dem Menschen Wesen geben“ und ihm nicht in zufälliger Weise beiseien. „Darum ein jeglicher Mensch, wie nahe er auch immer verstehe, sich selbst zu lassen und wiederzunehmen, hat (dasjenige) in sich, in dem er Tugend und Gebrechen üben mag“.

S. weiss aber auch, und es ist diess ein Meisterstück psychologischer Feinheit, das pantheistisch-mystisch-spekulative Stadium gewissermassen als einen naturgemässen Gährungszustand nach dem Erwachen aus dem Alltagsleben und zugleich als einen Uebergang in der innern Lebensentwicklung, der am Ende entweder zum Einen oder zum Andern, zur positiven Mystik oder zum Aftermystizismus führe, darzustellen. „Nach den ersten Streiten, die da geschehen mit Unterdruck des Fleisches und Blutes, so kommt der Mensch zu einem tiefen Wag (Meer), da mancher Mensch innen versinket, und das ist eine florirende Vernünftigkeit“. Darunter verstehet er: „So der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit und gelöset wird von haftenden Bilden und sich fröhlich aufschwinget über Zeit und über Statt, da der Mensch zuvor entfreiet (gebunden) war, dass er seines natürlichen Adels nicht gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt, und der Mensch gelicket (verkostet) einer andern bessern Lust, die da liegt am Erkennen der Wahrheit, am Brauchen (Geniessen) göttlicher Seligkeit, an dem Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit, und dessgleichen, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Theil zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen, so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des ersten an-

sieht, was er zuvor war und was er nun ist und er findet, dass er zuvor war wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihn, dass er voll Gottes sei und dass nichts sei, das Gott nicht sei; ferner dass Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien; und er greift die Sachen zu geschwindiglich an mit einer unzeitigen Weise; er wird in seinem Gemüth florirend, wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber kommen ist, und er fällt auf das, das er dann versteht und das ihm ohne Unterschied vorgeworfen ist von Jemand, der das selbst ist, dem er dann allein zu losen hat und keinem Andern; und will dann nach seinen wohlgefallenden Sinnen alle Dinge gewerden (liegen) lassen, und es entfallen ihm die Dinge, es sei Hölle oder Himmel, Teufel oder Engel, in ihrer eigenen Natur genommen, auch Christi gelittene Menschheit verachtet er, wenn er nun Gott darin begriffen hat; und die Sachen sind ihm noch nicht zu Grunde zu erkennen worden nach ihrem Unterschied, nach ihrer Bleibniss und nach ihrer Vergänglichkeit. Solchen Menschen geschieht wie den Bienlein, die den Honig machen; so sie zeitig werden und des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her und wissen nicht wohin; etliche missfliegen und werden verloren, aber etliche werden ordentlich wieder eingesetzt. Also geschieht diesen Menschen, wenn sie mit ungesetzter Vernunft Gott Alles in Allem schauen; nach ihrer unvollkommenen Vernunft wollen sie dann Diess und Das fallen lassen, sie wissen nicht wie. Das ist wohl wahr: es muss Alles abfallen, dem recht geschehen soll; sie verstehen aber nicht, wie der Abfall soll gestellet sein und wollen unglimpflich Diess und Das lassen, und wollen sich und alle Dinge (als) Gott nehmen, und wollen das auswirken ohne Unterschied. Und dieses Gebrechen kommt entweder von ungelehrter Einfältigkeit oder von unerstorbener Aberlistigkeit. Da wähnet mancher Mensch, er habe es Alles ergriffen, so er sich selbst hier mag ausgehen und sich mag gelassen; und das ist nicht also; denn er ist erst über die Vorgraben der unerstürmten Veste geschlichen, hinter den Schirm, hinter den sich der Mensch togenlich (heimlich) und geschicklich verbirget und noch nicht untergehen kann,

nach seines geistreichen Wesens ordentlicher Entwordenheit, in eine wahre Armuth, der da in etlicher Weise aller fremde Gegenwurf enthält". „Lug, schliesst S. diese für alle Zeiten klassische Stelle, lug (er schrieb an E. Staglin) das ist der Punkt, in dem etliche Menschen verborgenlich manches Jahr hangen, dass sie weder aus- noch einkommen können".

Die »Pharisäer«; die »Visionäre«.

Nicht bloss die freigeisterische Richtung hat S. bekämpft; sondern auch ihren Gegensatz, wenn er auch allerdings, seiner Natur gemäss, diesen nicht so scharf als Tauler angegriffen hat. In einer „Vergangenheit seiner Sinne" sah er einmal die Gestalt des gekreuzigten Christus zwischen Himmel und Erde, und „zweierlei Menschen gingen darum und kamen nicht hinzu"; die Einen „sahen das Gleichniss nur von innen und nicht von aussen"; die Andern „nur von aussen und nicht von innen", und „waren beide gekehrt mit Schlag und Härtigkeit gegen die Gleichniss". Jene sind ihm nun eben die falschen Idealisten, die freien Geister, „die Christi Leben nur ansehen in der Vernunft nach schaulicher, und nicht in abwirkender Weise, da sie ihre eigene Natur durchbrechen sollten in nachfolglicher Uebung desselben Bildes; die es alles nach dieser Ansicht zu der Natur Wollust und lediger Freiheit ziehen, ihnen selbst zur Hülfe, und dünket sie männiglich grob und unverständig, die ihnen in demselben nicht mithellen" (zustimmen). Die Andern aber sind ihm die pharisäisch Gesinnten — Werkheiligen. S. karakterisirt sie ganz in der Weise Taulers. Sie „sehen Christi Bild an allein nach der äusseren Weise und nicht nach der innern"; sie „scheinen hart und streng, und aus dem üben sie sich strenglich und leben behütlich und tragen den Leuten einen ehrbaren und heiligen Wandel vor". Sie „übersehen aber Christum von innen, denn sein Leben war sanft und mild; aber diese Menschen haben viel Schlagens und urtheilen andere Leute,.. und stehen nicht in einem Lassen ihrer selbst, noch in einem Entsinken ihrer Natur nach Verlust der Dinge, die da schirmen den Willen, als Gern und Ungern und dessgleichen".

Als im Verfall stellt S. geradezu einmal die Kirche seiner Zeit und im Besondern das Klosterwesen dar. Den Herrn, ehedem „in so reichlicher Schönheit und in so lieblicher Zartheit“, sieht er als „einen armen vertriebenen Pilgrim“, wie er „steht erbärmlich geneigt auf seinen Stab“, vor einer „alten zergangenen (zerfallenen) Stadt“. „Die Graben dieser Stadt sind verfallen, das Gemäuer reisset gar sehr, nur dass noch hin und her die hohen Spitzen des alten Gezimmers hoch aufragen“. Diese Stadt bedeute „eine Gestalt des geistlichen Lebens, in dem man hievor Gott ehrbarlich diente“; die sinkenden Mauern und die verfallenden Gräben das seien „der andächtige Gehorsam, die willige Armuth und abgeschiedene Lauterkeit in heiliger Einfältigkeit“, die da „zu vergehen beginnen, denn so viel, dass man etwa das hohe Gezimmer auswendiger Haltung dem Scheine nach noch spürt“. In der Stadt selbst sei „eine grosse Volksmenge, darunter Viele, die scheinen als wilde Thiere in menschlichen Bilden“; und „da gehet der elende Pilgrim um und um und luget, ob ihm Jemand die Hand wolle bieten“. Aber „die Menge vertreibt ihn gar unwürdiglich, sieht ihn kaum an von Unmusse, die sie haben. Etliche wohl, doch nur Wenige bieten ihm die Hand; so kommen die andern wilden Thiere und widerzucken es“. Man versteht leicht, wer diess grosse Volk ist; es sind „die weltlichen Herren in geistlichem Scheine“, und die Wenigen sind die Gottesfreunde, die Mystiker; dass aber jene, welche die Hand bieten, widerzucket werden, „das ist, dass etlicher Menschen guter Wille und Anfang von der Anderen Rede und bösem Bilde verkehrt wird“.

Es ist diess die Hauptstelle in den Schriften Suso's, in denen er sich so allgemein auslässt; sonst hat er es nur mit dem individuellen Aufbau der Seelen zu thun.

Aber seltsam! Auch gegen gewisse Visionäre und Ekstatiker eifert er gleich Tauler, obwohl dieser Zustand fast stehend in seinem Leben ist. „Man findet Leute, die haben viele Phantasieen und Träume; sie sehen so schöne und zukünftige Dinge in dem Schlafe, so sehen sie die Heiligen oder die Seligen“. Er spreche das nicht ab, sagt er, denn „der Engel erschien Joseph in dem Schlafe“; er spreche es auch nicht zu,

denn „solche Dinge geschehen auch von Natur, wie Boethius spricht". Sie seien meist nur der Reflex des Tagesbewusstseins. „Wer mit reinen Dingen umgehet, der träumet von reinen Dingen aus der Natur; wer mit Thorheit umgehet, der träumet von Thorheit". Aber auch die eigentlichen „Visionen und Offenbarungen" (nicht bloss die Träume), deren sich Viele in reichem Maasse rühmen, hätten in ihnen selbst als Visionen noch keine Gewähr; und „wenn es auch zehn Jahre gut wäre", so könne sich „der Engel des falschen Lichts einmal darunter mengen und damit betrügen und verleiten". Ihr Inhalt müsse sich vielmehr an der Schrift und Kirchenlehre erproben. „Laufe an das h. Evangelium und an die Lehrer der h. Kirche; findest du, dass es sich damit verträgt, so lass es gut sein; thut es das nicht, so trete es darnieder, so lieb dir Gott und deine ewige Seligkeit ist; folge und achte es nicht, schlage es von dir". Noch einen zweiten Maasstab zur Prüfung der Wahrheit ihres Inhalts findet S. in ihrer Reinheit. Wie nämlich „mittelloses" Schauen der blossen Gottheit lautere Wahrheit sei, so sei jede Vision „desto edler, so sie je vernünftiger und bildloser und derselben blosser Schauung je gleicher" sei. Auch meint er, um den Unterschied zu erkennen, ob ein Traum „allein ein gemeiner Traum wäre, der nicht zu achten", oder „eine bildliche Vision, daran sich zu kehren", dazu gehöre eine Art Gabe von Gott; es müsse Einem von innen gegeben sein, eine Art Gefühl, Instinkt. „Es kann es Niemand dem Andern wohl mit Worten geben; nur der versteht es, der es empfunden hat".

Suso's (seelsorgerische) Briefe und Predigten.

Im Leben Suso's ist uns dessen seelsorgerische und beichtväterliche Thätigkeit in geschichtlichen Zügen entgegengetreten. Vervollständigt wird diese Seite an ihm durch seine Briefe, welche er, die meisten, an Klosterfrauen gerichtet hat, die aber doch zugleich ein allgemein religiöses Interesse darbieten. Man möchte fast bedauern, dass er diese

Sammlung (s. S. 363) so sehr beschnitten hat, die mit ihrem klaren, ernsten, religiösen Inhalt zugleich ein Muster von populärer Darstellung bietet. Oefters hat er in dieselben Züge aus seinem Leben eingeflochten, die er meist mit den Worten einleitet: „Es war ein Mensch", oder: „ich kenne einen Prediger".

In dem einen Briefe (1. Br.) mahnt er eine Klosterfrau, die sich hatte einweihen lassen, nachdem er sie beglückwünscht hatte, dass sie „der falschen Welt ein freies Urlaub" gegeben, zur Entschiedenheit, warnt vor Halbheit. „Thut nicht als etliche thörichte Mägde, die sich gleichen den wilden eingeschlossenen Thieren; so man die Thore beschliesst, so gehen sie durch die Zäune. Solche sind halb aussen und halb innen.... Gott dienen ist ihnen ein Kerker; geistliche Zucht ist ihnen ein Nothstall. Weil ihnen der Apfel nicht mag werden, so gähnen sie nach dem Geschmack.... Sie versehnen (verzehren sich in Sehnsucht) mit Wünschen und dem Einreden mit inneren Bilden, als ein durstiger Mensch, der von kaltem Wasser träumet, und so sie es hin und her kehren, so verschwindet es, und sie finden eine leere Hand, ein traurig Herz und eine grundlose Seele.... Das ist doch ein armes, elendes Leben und ein Vorhof der Hölle, die Welt nicht mögen haben und des allmächtigen Gottes ohne (entblösst) sein, weltlichen und geistlichen Trostes beraubt sein, beidenthalb verloren haben.... Eia, gedenke an die alten Tage, und lug, wie recht lange du geschlafen hast. Oder ist es nicht allesammt als ein Traum gewesen, womit dir nach deinem Dunk (Wahn) so wohl war? Steh' auf, es beginnt zu zeiten. Der Herr, den du so oft vertrieben, der will nicht ablassen.... Ergötze dich der langen Zeit, die du versäumt hast. Der seinem Lieb spät aufthut, der bedarf wohl eines geschwinden Eilens.... Gott, der allmächtige Herr, der will dein minnereiches Herz haben in allen Zügen geistlich, als es vor war weltlich". —

Eine andere „Tochter", die in ihr neues Leben (Kloster) viel altes Wesen (Hochmuth) mitgenommen, mahnt er (es ist der 2. Br.) zu einem „demüthigen Untergang" und zur Beharrlichkeit im Kampfe mit ihr selbst. „Minne, schreibt er

ihr, gleichet ungleiche Dinge.... Und als das mehr ist nach zeitlicher Minne, viel mehr ist es auch nach geistlicher Minne, dass sie manchem hochwürdigen (vornehmen) Menschen alte Herrheit abgelegt hat. Darum, Kind meines, gib auf den verborgenen Uebermuth deines leiblichen Adels und den falschen Trost deiner Freunde, der bisher betrüglich an dir war mit einem geistlichen Scheine, und neige dich heute zu dem Kindlein in die Krippe in seine Verworfenheit, dass es dich erhebe in seine ewige Würdigkeit". Sie solle sich unter die Füsse aller Menschen neigen, als ob sie deren „Fusstuch" seie. „Ein wahrhafter Untergang des Menschen ist eine Wurzel aller Tugend und Seligkeit; daraus dringet dann eine sanftmüthige Stillheit in sein selbst rechter Gelassenheit, gegen den Mindesten als gegen den Meisten. Das thut weh, wohl reden können und doch schweigen, böse Unrede empfahen und sich nicht rächen, ein wohlkönnender würdiger Mensch einem unächtigen, gebrechhaftigen Menschen schweigen; das ist — nach dem edlen Christo gebildet werden". Darin müsse sie sich üben, wenn sie wolle selig werden, indessen auch nicht verzagen, wenn es nicht „bald" geschehe. „Wie wäre das möglich, dass all das Gewimmel, das sich 20 Jahre an einer Statt sammelt, sich alsbald lasse ausstossen? Es wird von Tag zu Tag ausgehen, so es sieht, dass es seine Statt nicht mehr findet. Heilige Betrachtung, andächtiges Gebet und geistliche Unmusse (Uebung), das wird helfen. Hast du nicht viel Süssigkeit, dess sollst du dich nicht beschweren lassen, du sollst dich sein unwürdig denken. Liege vor seinen milden Füssen, bis er dich begnade und lass Gott wirken, wie er wolle. Es muss noch manch wandelbar Wetter über dich gehen, eh' dass die himmlische Heitere in dir bestätet werde. Ging es dir hievor gleich eben wohl? Nein, es war Lieb und Leid, Leid und Lieb darnach, als es gab des Glückes Rad. Dasselbe nimm auch gen dem werthen Gott, dem du billig warten sollst, dess Zürnen besser ist, denn falsches Liebekosen. Uebersieh ihn (erdulde, was er mit dir thut), er hat dich ja auch oft übersehen. Hab' ein ganzes Vertrauen zu ihm, denn er lässt dein nicht". Aber freilich müsse sie nur recht beharrlich sein. „Der Berg ist hoch und der

Weg ist schlüpfrig; es mag mit einem Just (Anlauf) nicht ergachet werden; es heisst aber und aber, bis es erfochten wird.... S. Bernhard spricht: das ist der einzige Punkt, der da scheidet die Auserwählten von den Nichtauserwählten, dass die Abgezählten liegen bleiben, da die Auserwählten sich immer wieder aufkehren; denn ein stätiges Stillstehen mag Niemand in dieser Welt haben". Damit aber ein „anfahender Mensch" nicht „verirret", sondern in „Gott gefestet" werde, dazu „kann ich nichts Besseres finden, denn dass sich ein Mensch, sofern er ordentlich (in Ordnung) mag, allen austragenden Sachen entschlage; denn der trägt Herzensfrieden feil, der sich ohne grosse Nothdurft viel Ausserkeit gibt. Man sagt von dem grossen Meister Albrecht, dass er sprach: ich ging nimmer an die Porte; ich ging minder herwieder".

Aehnlich schrieb er (4. Br.) einem andern „seiner geistlichen Kinder, die er zu Gott gezogen"; sie war „eines weichen, unstäten Gemüthes, sie wollte und wollte nicht, wollte gern selig sein, und damit auch ihr selbst nach Lust und Gemach des Leibes gern genug sein und wollte das mit schönen Glossen zubringen". Sie hatte, scheint es, eine „weltliche Minne", und behielt das Verhältniss zur Welt bei, und schweigte sich mit dem Vorwand, jenes Herz Gott zu gewinnen. S. hält ihr vor, wie das Alles nur „Glossen" ihres mit der Welt marktenden Gewissens seien, und wie gefährlich das sei für sie, die „erst recht kaum herzugekommen"; sie solle „ihrer selbst wahrnehmen" und andere Menschen unterwegen lassen. „Siehst du nicht den Teufel, der dir einen seidenen Faden um die Kehle gebunden hat und dich gern nach ihm führte? Du konntest doch dich selber nie lehren und willst andere Leute zu Gott ziehen? Du willst Stroh zu dem feurigen Brande legen, der doch kaum bedeckt ist und noch nie recht erlosch? Du sprichst, du wollest es nur in einer geistlichen Weise ziehen. Weiss Gott, es mag wohl angefangen werden in dem Geiste, es wird aber in dem Fleische sich enden.... Ich habe dir es oft gesagt: ihr wähnet, Gott und die Welt höflich zu betrügen, und so man es dann umkehrt, so seid ihr selbst betrogen.... Du bist jetzund in dem Bittersten, da du kommen magst. Kommst du über diesen

schmalen Steg, so kommst du schier fürbass auf die weite schöne Haide eines ruhigen geistlichen Lebens.... Mag Jemand zwei Herren dienen? Nein wahrlich, thu' einen freien Sprung, so magst du bleiben. Lass von Grund den Menschen (du merkst mich wohl) und lass all das Gewerb, das in solcher zergänglichen Minne möge sein an Gegenwärtigkeit und an Botschaft; und lass dich darob nicht weisen weder mit Drohen noch mit Liebkosen.... Gieb ein kundliches Urlaub aller Gespielschaft, die dir zu dieser Arbeit rathend oder helfend war, oder die noch die Weise führen, die du lassen willst und musst, denn, ohne alle Glossen, sie sind dir ein Gift, und das weisst du viel wohl".

Voll jubilirender Freude ist ein anderer (der 5.) Brief. Er hatte von einem „Menschen" (Weibe) gehört, „durch den die Welt nach grosser Gefälligkeit leuchtete, dass von dem reizlichen Bilde manch Herz entrichtet ward". Wie gerne hätte er diese Person (war es vielleicht die uns in seinem Leben schon bekannt gewordene, S. 335) zu Gott gezogen! Gott „gab ihm Gnade". Er ward erhört; der „Mensch" that einen „geschwinden Kehr". „Herr, juhelt jetzt S., das hievor war, das hab' ich nun empfunden; so das Leibliche (leibliche Vorzüge) zu dem Geistlichen und das Wohlgenaturte zu dem Ewigen gerathet, dass dann ein grosser Funke der göttlichen gnadenreichen Minne daraus wird".

Eine leidende Seele tröstet er im 3. Briefe mit dem Hinblick auf „die grosse Zahl der Heiligen, auf die durchleuchteten Steine des himmlischen Jerusalems, die vorher beschnitten worden sind und gewirket mit Leiden". „Wie geschah der lieben S. Elsbeth? Paulus war dieser Welt eine Hinwerfung; Job, Tobias gingen denselben Pfad. Der h. Athanasius litt, als ob alle diese Welt seinen Tod geschworen hätte. Lug, wie alle Heiligen entweder Herzensblut oder aber Leibes- und Herzensblut vergossen haben. Das soll ein leidender Mensch ansehen und sich freuen, dass Gott ihn mit Leiden seinen allerliebsten Freunden gleich machen will". Auch von seinen eigenen Leiden spricht er; vielleicht hätte er ihr nicht davon schreiben sollen, aber „die göttliche Minne zwinget mich, dass ich meine Achseln biete unter deine Bürde,

dass sie dir desto leichter werde. So arme Dürftige zusammen kommen, so machen sie etwan sich selber eine Kurzweil, dass sie ihres Hungers vergessen. Ich wollte dir das Fusstuch gesendet haben, das ich dem Hunde nahm (S. 329) und mir zu einem Bilde habe behalten; so ist es mir aber so lieb, dass ich es nicht von mir lassen mag". — Dagegen eine andere Tochter hatte ihm mitgetheilt, wie „in ihrem Herzen eine inhitzige Minne zu der ewigen Weisheit entbrannt sei, und wie darin ihr Herz „ein süsses Weh und liebliches Zerfliessen empfinde, davon sie nicht sagen könne; sie bat „um Weisung, wie sie sich darin halten solle". S. bezeugt ihr nun in seiner Antwort (im 8. Br.) seine Freude darüber, dass sich ihr Gott so gar freundlich erzeigt. „Nun gibt er dir und etlichen mehr zu empfinden, was ich dir mit den Worten oft und viel gesagt habe, dass er so recht minniglich ist;... es ist ein gross Wunder in mir, dass du in so kurzen Jahren dazu kommen bist; das hat aber gemacht der ganze Zukehr und vollkommene Vorkehr von allen Dingen und der grundlose Ernst, womit du dein altes Leben getilgt und alle Dinge so gar unter die Füsse gedrückt hast". Auf diese Beglückwünschung lässt er nun aber auch einige bedeutsame Winke und Weisungen folgen. „Ein Mensch, so der des ersten den Wein trinkt, dem wird er viel empfindlich. Also verseh ich mich, dass dir geschehen sei von der süssen Minne der Weisheit. Oder es meinet aber, dass dich Gott reizen will und dich bald hinnach will nehmen zu dem grundlosen Brunnen, aus dem du ein Tröpflein versucht hast. Oder er meinet aber, dass er seine Wunder hier an dir will erzeigen nach dem Ueberfluss seiner Güte. Darin halte dich, dass du seines Willens wahrnehmest ohne Lustsuchen deiner Selbstheit. Du darfst darin nicht Furcht haben, es ist allesammt von Gott und ist ein Minnelocken Gottes in der Seele.... Es mag sich fügen, so der Lauf fürder kommt, dass es dir zu gutem Maass benommen wird und dass du noch auf ein Näheres gesetzt würdest".

Einen köstlichen Trostbrief (den 6.) schrieb er einem „seiner liebsten geistlichen Kinder", da er hörte, dass es sterben müsste, und es „sich ab dem Tode übel gehübe"

(fürchtete). Er versicherte es im Eingange seiner innigsten Theilname; er würde gern für sein liebes Kind sterben, und sterb' er nicht leiblich, so doch mit ihm herzlich. „Ich bin leiblich fern von dir, aber mein Herz steht vor deinem Todtenbette mit getreuer Klage. Beut mir die siechen Hände, und sei es, dass Gott über dich gebiete, so biss fest an christlichem Glauben und stirb fröhlich". Freuen möge sie sich, dass ihre „schöne" Seele ihrer Seligkeit nun frei gebrauchen möge. Was freilich Manchem einen „strengen" Tod mache, das sei ein Blick auf sein „üppig verzehrtes" Leben, der beängstigende Gedanke, welch' „ein grosser Schuldner" Gottes er sei. „Dess will ich dir einen sichern Weg geben aus der h. Schrift und der Wahrheit, wie du dem magst ausgehen in ganzer Sicherheit.... Hast du bei deinen Tagen je gebrechentlich gelebt (als wenige Menschen dess ohne sind), darob sollst du nicht zu fast erschrecken in der Stunde deines Todes. So du dein geistliches Recht (die Sakramente), wenn es möglich ist, ordentlich empfangen hast, so thu' eins und nimm das Kruzifix vor deine Augen und sieh' es an und drücke es in dein Herz und neige dich in die blutgiessenden Wunden seiner grundlosen Barmherzigkeit,... und biss dann sicher auf mich, nach christlichem Glauben, der mit nichten trügen mag noch kann, dass du dann von allem Mittel gänzlich geläutert bist und fröhlich sterben magst". Noch ein Anderes hält er ihr vor, damit sie den Tod „desto bass vernichten" möge. Er meint das Elend dieser Welt. „Wer es recht hinterdenkt, so mag des Menschen Geburt in diese elende Welt wohl heissen ein Tod von der Noth und Arbeit, die ihm bereitet ist. So mag aber auch der leibliche Tod wohl heissen eine neue Geburt von des schweren Leibes Abfall und von dem freien Eingang in die ewige Seligkeit. Wem seine Augen aufgethan sind, diese Wahrheit kundlich zu erkennen, dem wird sein Tod desto leichter". Wer aber darum begehre, länger zu leben, dass sein Lohn gemehret werde, das sei gar „zweifelig", ob seinem Lohn oder seiner grossen Schuld mehr werde zugelegt. „Er hat Lohns genug, der das minnigliche Antlitz des Herrn immer mehr schauen soll, ach! und bei der lieben himmlischen Gesellschaft wohnen." End-

lich: „Thut die Stunde des Todes weh, so muss es doch einmal sein. Der Todesstunde ward nie ein Mensch überhoben; der dann heute unbereitet ist, der mag morgen noch unbereiteter werden; je älter, je böser. Man findet viel mehr, die sich böseren, denn die sich bessern. Ist des Todes Gegenwart bitter, so macht er doch aller Bitterkeit ein Ende.... Darum, mein Kind, so richte dein Herz, Hände und Augen auf in das himmlische Vaterland und grüsse es mit Begierde deines Herzens und gib deinen Willen in Gottes Willen". — Der Brief wirkte auf die sterbende Tochter; „sie ward erquickt darob und vergingen ihr die vorderen Todesschrecken und gab sich da fröhlich in Gottes Willen und nahm ein heiliges Ende". —

Suso's Predigten sind, wie seine Briefe, praktisch, lebendig, von der edelsten Prosa; im Uebrigen meist Homilien.

Joh. 1, 19—20, die Sendung des Synedriums an Johannes Baptista: wo bist du? und dessen Antwort: „ich bin's nicht" u. s. w., gibt ihm Veranlassung, sich zuerst über die Frage an sich auszulassen, die ihm ein Symbol des Fragens ist. Es gäbe solcher Pharisäer, sagt er, noch viele, die mit unnützen Fragen umgehen. „Die Einen fragen nach weltlichen Dingen, was die und die thun, was neuer Mähre in den Städten, in den Landen, geistlich und weltlich, geschehe, und diesen ist es wohl mit neuen Mähren. Pfui der grossen Schande unter geistlichen Leuten (vergl. Tauler, S. 102).... Die Andern fragen aus Vorwitz, dass sie gern viel wissen möchten und von hohen Dingen könnten verstehen und sagen; aus denen wird auch nimmer nichts. Die Dritten fragen, um zu versuchen, dass sie wissen, was in den Leuten sei... und finden sie ihre Weise in den Leuten, so ist es alles gut, aber finden sie die nicht, so gehen sie Andere fragen, und gehen also immer fragen, dass sie ihre verkehrte Weise beschirmen und wollen sich nicht daran lassen, was man ihnen singt oder sagt. Die Vierten sind gute Frager, deren Herz und Wille quellt nach dem allerliebsten und guten Willen Gottes; essen sie, schlafen sie, schreiben sie, lesen sie, spinnen sie, gehen sie, stehen sie, so begehren sie: ach, wie erreichen wir den allerliebsten, unseres lieben Gottes Willen? Die Fünften fra-

gen gar nicht; das sind vollkommene Leute, die sind über die Fragen gekommen". — Die Antwort Johannes: „ich bin's nicht", führt ihn (nach dem Vorgange Eckard's) zu Betrachtungen über diess „non sum". „... Aller Menschen Thun geht darauf, wie sie das Wort: non sum (ich bin es nicht) verläugnen und verbergen. Sie wollen Alle etwas sein oder scheinen, es sei im Geist oder in Natur.... Hierin sind alle Menschen also gefangen und gebunden, dass sich Niemand lassen will. Ihm wären leichter zehn Werke, denn ein gründlich Verlassen; hierum ist aller Streit, alle Arbeit. Die Weltlichen wollen hierum Gut, Freunde und Verwandte haben und wagen Leib und Seele, nur dass sie sein wollen, dass sie gross, reich, hoch und gewaltig seien. Wie viel die Geistlichen darum thun und lassen, leiden und wirken, darin untersuche ein Jeder sich selbst. Dessen sind Klöster und Klausen voll, dass ein Jeglicher will je Etwas sein und scheinen. Der Luzifer im Himmel erhob sich auf und wollte sein; das zog ihn hernieder in das Allertiefste, in den Grund des Nichts, ärger denn alle Nichts; diess zog unsern Vater und Mutter und trieb sie aus dem Paradies.... Ach, das Nichtsein hätte in allen Weisen, in allen Stätten, mit allen Leuten ganzen, wahren, wesentlichen Frieden;... aber Niemand will daran, reich noch arm, jung noch alt". S. erinnert hier an den Pharisäer, der Jesum in sein Haus geladen, und an die Sünderin. „Jener meinte es gar wohl; aber ihm gebrach des edlen non sum. Da kam eine Sünderin, die fiel nieder und sprach in ihrem Grunde: non sum.... Aus dem Grund wuchs ein immerwährendes: ego sum. Christus that ihr alles, was sie wollte.... Der Wirth aber war in sich das leidige ego sum und meinte, er wäre der, zu dem man sich kehren sollte.... Ach, lieben Kinder, was findet man dieser Pharisäer noch, geistliche und weltliche? Die Welt ist ihrer voll, schwarz und grau, roth und blau, die um ihr Gut oder um ihre Macht oder um ihre Weisheit oder Kunst oder um ihre Vernunft oder um Almosen oder um ihren Schein, dass sie sich heiliger dünken, und dieser gleichen, meinen, dass man sich zu ihnen mit Achtung sollte kehren". S. erinnert weiter an den Pharisäer im Tempel und den Zöllner, „den non sum". Aber

er will eine gründliche, thätige Gelassenheit, nicht bloss ein Reden darum, ein Scheinen darin. „Kinder, für alle Gelassenheit, die nicht ausgeübt ist, gebe ich nicht eine Bohne, sie werde denn erfolgt mit den Werken und in der Wahrheit ausser der schalkhaftigen Natur, die mehr denn tausend Winkel und Listen hat, da sie sich innen enthält (verbirgt); wird es nicht ausgewurzelt, so wäre es mir recht darum, als wenn mir ein Teufel erschiene in englischem Gewand. Auf der Leute Wort ist recht zu bauen, als ob ein Halm eine Brücke wäre über den grossen Rhein und Einer darüber zu gehen meint. Also sicher ist man dieses Wesens und dieser Gelassenheit; diess ist wankende Gelassenheit.... Kinder, das Weizenkorn muss von Noth sterben, soll es Frucht bringen.... Hier muss ein Sterben, ein Verwerden, ein Vernichten geschehen; es muss sein: non sum.... Fürwahr, es geht nicht mit Wünschen, mit Begehren oder mit Bitten allein zu; nein, liebes Kind, es muss erfolgt werden, es muss Etwas kosten; was nichts kostet, das gilt auch nichts.... S. Augustin spricht: Gott, der dich gemacht hat ohne dich, wird dich nicht gerecht machen ohne dich. Du sollst nicht gedenken, dass dich Gott durch Zeichen gerecht machen will; ob Gott jetzt liesse eine schöne Rose aufgehen, das vermöchte Gott gar wohl, aber er thut es nicht, denn er will, dass es ordentlich geschehe im Mai, durch Reif, durch Thau und durch mancherlei Gewitter, die dazu geordnet und gefügt sind.... Es ist Jammer, dass weltliche Herzen fleissiger sind um schnöde vergängliche Dinge; denn Gottes Auserwählte um das höchste Gut, das Gott heisst und ist. Ein geistlicher geordneter Mensch sollte so willenlos sein, dass man nimmer an ihm gewahr würde, denn: non sum. So kommen viele Leute und erdenken mancherlei Weise; so wollen sie Wasser und Brod essen, oder eine andere Stätte suchen; so ist es diess oder das. Ich sage auch den kürzesten, schlichtesten Weg: gehe in deinen Grund, untersuche, was das sei, das dich allermeist hindert, was dich enthält; dem luge und den Stein werfe in des Rheines Grund.... Laufe du anders die Welt aus und durch, es hilft dir nicht viel.... Diess Scheermesser (Tauler, S. 108) schneidet das Fleisch von den Beinen,

das ist Sterben seines eigenen Willens und Begierden. Viele Leute tödten die Natur und lassen ihre Gebrechen leben; daraus wird nimmer etwas Gutes (S. 260).... Nun diese Frau liess sich um Christo allein; das soll man also verstehen: wenn man sich um Gott lässt, das ist alles Gott-gelassen.... Viele Leute lassen sich Gott wohl und wollen sich nicht den Leuten lassen, dass sie Gott drücke und nicht die Leute.... Nein, man soll sich Gott lassen, wie es Gott gelassen haben will". —

Dass die Erzählung von Lazarus und dem reichen Manne ihm Gelegenheit gibt, von der betrüglichen Welt zu predigen und wie man sie lassen solle, lässt sich von vornherein vorstellen. „Hätte Einer die Welt tausend Jahre besessen, so wäre es doch jetzt (im Scheiden) nichts denn ein Augenblick; ihrer Natur Eigenschaft ist ein Hinscheiden und Verlassen.... Kurze Freude und langes Leid ist der Welt Kleid...! Darin sind die weltlichen Herzen sogar bezaubert. Sie haben manch' grosses Fechten nach Freuden, die ihnen weder zu Liebe oder zu wahrer Freude werden. Ehe ihnen ein Ding zu Liebe wird, begegnen ihnen zehn Leiden, und je mehr sie ihre Begierden jagen, je unruhiger werden sie. Die gottlosen Herzen müssen zu allen Zeiten in Sorgen und Schrecken sein.... Dasselbe kurze Freudelein, das ihnen wird, gewinnen sie mit Arbeit, und behalten es mit Aengsten und verlieren es mit Schmerzen.... Die Welt ist voll Untreue; denn wie der Eigennutz ein Ende nimmt, so nimmt auch die Freundschaft ein Ende. Rechte Liebe, ganze Freude, noch wahren Frieden gewann nie ein Herz in geschaffenen Dingen. Es ist wohl ein klägliches Ding, dass so manche nach Gott gebildete Seele sich so thöricht erniedrigen, so williglich verlieren, dass ihnen besser wäre, tausend leibliche Tode zu leiden, denn dass sich Gott von ihrer Seele scheiden muss. Wie lassen sie die edle Zeit dahin gehen, die sie kaum oder nimmer wiederbringen mögen! Das wissen sie wohl und empfinden es in sich selbst und lassen doch nicht davon, bis sie es zum jüngsten empfinden werden, wenn es zu spät sein wird".

Das Wort des Herrn, Joh. 16, 28: „Aber (wiederum) lasse ich die Welt und gehe zum Vater", benutzt er überaus

kräftig zur Ermahnung steter Gelassenheit (4. Pr.). „Wenn der Mensch anhebt, so soll er tapfer durchfahren und alle Winkel seiner Seele durchsehen, ob er irgend etwas darin finde, was er mit Lust besessen hat; oder ob einige vergängliche Kreaturen in einem Winkel wohnen, das jage er allzumal aus, das muss von Noth das Erste von allen Dingen sein, wie man die Kinder zuerst das A-B-C lehrt. Wenn diess alles zuhand nicht also zugeht, dessen erschrecke nicht, lasse nur nicht ab. Man liest den Kindern so oft ein Wort vor, bis sie es wohl können; aber und aber. Aber lass' ich die Welt: das sind alle Dinge. Des Morgens am ersten schlage deine Augen auf: ach! allerliebstes höchstes Gut, sieh', nun will ich aber anheben, dich zu lassen und alle Dinge um deinetwillen. Und also tausendmal an dem Tage, wenn du dich also oft findest, so oft sollst du dich auch lassen.... Diess Lassen ist mit dem Ersten das Allernöthigste, und währet bis in das Letzte; denn man lässt sich nimmer so viel, man findet sich wieder neu zu lassen und zu sterben. Hieran fehlet Mancher, den dünkt, er bedarf es nicht mehr. Wie edler man wird, desto kleinlicher und schärfer hat man sich zu lassen.... Das Lassen und Verlassen seiner selbst muss aber ein grundloses sein.... Wie grundlos? Merket: wenn ein Stein in ein grundloses Wasser fiele, der müsste allezeit fallen, denn er hätte keinen Grund; also soll der Mensch ein grundloses Versinken und Verfallen in Gott haben, der grundlos ist. Wie schwer ein Ding auf ihn fiele, inwendig oder auswendig, Leiden oder auch seine eigenen Gebrechen, die Gott oft um unseres eigenen Nutzens willen verhängt, diess sollte alles den Menschen tiefer in Gott versenken.... Erschreckt euch hierum nicht, liebe Kinder, ihr kommt doch wohl zu. Man findet grosse und kleine Leute im Himmelreich, wie man grosse Menschen und Riesen findet und auch kranke Menschen, die man mit einem Finger möchte niederstossen und es sind doch alles Menschen. Also ist es auch hier. Unter Tausenden findet man kaum einen vollkommenen Menschen. Etliche haben sich gelassen gelassen und finden sich des Jahrs einmal in Ungelassenheit.... Die Andern im Monat einmal;

Etliche zur Woche; Andere des Tages einmal; Andere manchmal des Tages". Alle diese sollen nur das Wort zu Herzen fassen: „aber verlasse ich die Welt". „Du sollst sterben und verwerden, so oft, aber und aber, bis es wird. Einer Schwalbe Flug verkündigt uns den Sommer nicht; denn nur, wenn ihrer viele und oft kommen, so weiss man, dass der Sommer hier ist.... Nun gebricht uns nichts denn Fleiss und Verachtung aller Dinge. So kommen etliche Leute und fragen nach der höchsten Vollkommenheit und haben das Mindeste noch nicht angefangen".

Karakteristik Suso's.

„Er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz"; das ist der kürzeste Ausdruck, auf den S. sich selbst gebracht und sein Wesen nach Einer Seite ausgesprochen hat. Damals, als sein Jammer wehklagend mit Gott „Rechnung abgehalten" in naiver Kindereinfalt, hat sein weinender Mund Worte ausgesprochen, die jene kurze Formel ergänzen: „Herr, ich ziehe das an dich (berufe mich auf dich), der du alle Dinge weissest, dass mir das gefolgt hat von meiner Mutter Leib, dass ich ein mildes Herz gehabt habe alle meine Tage. Ich sah nie einen Menschen in Leid noch in Betrübniss, ich hatte ein herzliches Mitleiden mit ihm, und ich mochte nie, weder hinter den Menschen noch vor ihnen, gern reden hören, das Jemand beschweren mochte. Das müssen mir alle meine Gesellen jähen (gestehen) und bekennen, dass es von mir selten gehört ward, dass ich je eines Bruders oder eines Menschen Sache böserte mit meinen Worten, weder gen den Prälaten noch sonst, sondern aller Menschen Ding besserte ich als viel ich mochte; und da ich das nicht thun mochte, so schwieg ich oder ich floh davon, dass ich es nicht hörte. Den Menschen, die geletzet waren an ihren Ehren, denen war ich von Erbärmde desto heimlicher (vertraulicher), auf dass sie desto bass wieder zu Ehren kämen. Der Armen getreuer Vater hiess ich; aller Gottesfreunde besonderer Freund war

ich; alle die Menschen, die je traurig oder beschwert zu mir kamen, die fanden immer etwas Rathes, dass sie fröhlich und wohlgetröstet von mir schieden; denn mit den Weinenden weinte ich, mit den Trauernden trauerte ich, bis dass ich sie mütterlich wiederbrachte. Mir that nie ein Mensch so grosses Herzeleid, so er mich nur darnach gütlich anlachte, so war es alles dahin in Gottes Namen, als ob es nie wäre geschehen. Herr, ich will geschweigen der Menschheit, denn selbst aller Thierlein und Vögelein und Gottes Kreatürlein Mangel und Trauern, so ich das sah oder hörte, so ging es mir an mein Herz; und so ich ihnen nicht mochte helfen, so bat und seufzet' ich, und bat den obersten milden Herrn, dass er ihr hälfe; Alles, was auf Erdreich lebet, das fand Gnade und Mildigkeit an mir".

Indem S. dieses minnereiche Gemüth, diese schöne Natur seinem Gott entgegentrug, gestaltete sich ihm sein religiöses Leben vorzugsweise als Liebe, und wurde zur persönlichen Liebe seines Gottes, seines Heilandes, der himmlischen Weisheit, die er am liebsten „sein Lieb" nennt, denn lieben muss dieses Herz; aber statt irdischer Liebe sucht es in seiner religiösen Richtung einen himmlischen Gegenstand, auf den es alles überträgt, was es von Liebe in sich hat. Mit Recht ist ihm der Name „Liebetraut", Amandus, (s. o.), unter dem er häufig in alten Handschriften und Drucken vorkömmt, beigelegt. In diese Liebe zu seinem Gott und in sein aus diesem liebenden Herzen hervorquellendes Gottes-Lob hätte er nun, ächt priesterlich, alle Kreatur so gerne mit ihm hineingezogen, damit die ganze Welt ein Lieb und Lob Gottes würde. Wie unvergleichlich schön lesen wir das da, wo er sagt, welche Gedanken und Empfindungen die Worte der Messe: sursum corda (s. o.) in ihm angeregt hätten. Gewöhnlich „dreierlei hochauftragende Meinungen" seien es gewesen. Die erste: „Ich nahm vor meine inneren Augen mich selber nach allem, das ich bin, mit Leib, Seele und allen meinen Kräften, und stellte um mich alle Kreatur, die Gott je schuf im Himmelreich, im Erdreich und in allen Elementen, ein Jegliches sonderlich mit Namen, es wären Vögel der Luft, Thiere des

Waldes, Fische des Wassers, Laub und Gras des Erdreichs und das unzählige Gries in dem Meere, und dazu all' das kleine Gestäube, das in der Sonne Glanz scheinet, und alle die Wassertröpflein, die von Thau, von Schnee oder Regen je fielen, oder immer fallen, und wünschte, dass deren ein jegliches hätte ein süssaufdringendes Saitenspiel, wohlgeraiset (bereitet) aus meines Herzens innerstem Saft, und also aufklingend ein neues hochgemuthes Lob brächte dem geminnten zarten Gott von Ende zu Ende. Und dann in einer begierlichen Weise zerdehnten und zerbreiteten sich die minnereichen Arme der Seele gen der unsäglichen Zahl aller Kreaturen, und war meine Meinung, sie alle fruchtbar darin zu machen, recht so wie ein feiner wohlgemuther Vorsänger die singenden Gesellen reizet, fröhlich zu singen und ihre Herzen zu Gott aufzubieten: sursum corda". In diese Gottesliebe hätte er aber zweitens, sagt er, hineinziehen mögen die Herzen aller Menschen, die noch von vergänglicher Liebe gefesselt seien. „Ich nahm hervor in meinen Gedanken mein Herz und aller Menschen Herz, und hinterdachte, was Freude und Lust, was Liebe und Frieden die geniessen, die ihr Herz Gott allein geben, und aber was Schaden und Leiden, was Leid und Unruhe zergängliche Minne einträgt ihren Unterthanen; und rief dann mit grosser Begierde zu meinem und den andern Herzen, wo sie immer seien über alle Ende dieser Welt: Wohlauf, ihr gefangenen Herzen, aus den engen Banden zergänglicher Minne! wohlauf, ihr schlafenden Herzen, aus dem Tode der Sünden! wohlauf, ihr üppigen Herzen, aus der Lauigkeit eines trägen hinlässigen Lebens!... sursum corda." Die dritte „Meinung" sei ein „freundlicher Ruf" gewesen allen „gutwilligen, ungelassenen" Menschen, die noch „verirrt gehen in selber, uud zwischen Gott und Kreatur schwanken", denen „rief ich und mir selbst auf ein getürstiges Wagen (kühnes Daranwagen) unser selbst, mit einem ganzen Abkehr von uns und von allen Kreaturen".

Diese Gottesliebe war aber nicht etwa nur Gefühlsspiel, sie hat sich Allen spürbar gemacht, besonders aller leidenden Menschheit und es war ihm nicht zu viel, sich selbst in

die Lache mit den Versinkenden zu werfen, um sie emporzuheben. Selbst auf die im Fegfeuer Leidenden erstreckte sich diese seine „verwesende“ Liebe, als ihr „Almosner im Fürbitten“.

Wir müssen in seiner „geistigen Ausstattung“ noch einen zweiten Grundzug bezeichnen, der ihn karakterisirt, und in dem er, der sich selbst, mit Vorliebe scheint es, „von Geburt einen Schwaben“ nennt, aus dem Lande der Hohenstaufen stammend, den eigenthümlichen schwäbischen Stammeskarakter, von seiner besten Seite aufgefasst, offenbart, der auch in seiner Gemüths-Innigkeit durchbricht. Wir meinen Suso's dichterische Phantasie, seinen poetischen Geist, wie ihn nur wenige der Minnesänger gehabt haben; obwohl er, was auffallend, keine eigentlichen Lieder gedichtet hat, wir wenigstens keine von ihm besitzen. Auch dieser dichterische Sinn hat zugleich seine Religiosität bestimmt. Diese individualisirende, bildende und verklärende Phantasie spricht sich in der Art aus, wie er den Gegenstand, dem sein Herz seine Liebe, statt aller irdischen, geweiht hat, die himmlische Weisheit, mit allen Farben seiner Phantasie, die er aus der Natur nimmt, schmückt. Auch verräth sich der verborgene Dichter in ihm in den Visionen, die ihm werden, in denen so viel ist von überschwenglichen Bildern, süssem Getön und von Rhythmus; selbst in der sinnlich gegenständlichen Form, wie er in der Ausschmückung seiner Kapelle seine Mystik symbolisirt. Seine Religiosität bewegt sich durchaus „in einer Welt der lebensvollsten Anschauung“.

Noch kommt ein dritter zu diesen beiden karakteristischen Zügen: ein romantisch-ritterlicher Geist, der mit seiner Abkunft von ritterlichem Geschlecht zusammenhängt. Gewiss, der ganze romantische Geist des Ritterthums lebt in ihm. Und auch diesen Sinn setzte er ins Geistliche über, dessen Form dadurch bestimmt wird, daher theilweise diese Vermischung der „Weisheit“ mit der „Maria“, der rosigen Magd, daher dieser Dienst, den er ihr widmet als ein „frommer Ritter“, nach Analogie weltlicher Ritterschaft; daher theilweise auch dieser Frauendienst, der sich bis auf die Niedrigsten erstreckte. Einmal, als er über Feld ging,

begegnete ihm auf einem schmalen Stege eine arme, ehrbare Frau. Er machte ihr sofort Platz und trat abseits in die Nässe, und liess die Frau auf dem trockenen Wege vorbeigehen. Auf die verwundernde Rede derselben, dass er, ein ehrbarer Herr und Priester, also demüthiglich ihr ausweiche, da doch sie viel billiger sollte gewichen sein, gab er die karakteristische Antwort: „meine Gewohnheit ist, dass ich allen Frauen gern Zucht und Ehre erbiete, um der zarten Gottesmutter vom Himmelreich willen".

In diesen Zügen, in denen er theilweise unverkennbare Aehnlichkeit mit Franziskus hat, mit dem er auch den Sinn und die Liebe für die Natur theilt, auch die eigenthümliche Natur-Andacht (s. Franz. Leben, S. 558), und in denen er allerdings der Repräsentant der lieblichsten Mystik ist, jener poetischen, schwärmerischen; zugleich aber auch in der grausamen Askese, die diese zarte Seele gegen sich übte, und gerade in der Verbindung dieser seltsamen „Kontraria", endlich auch in seinem naiven Aberglauben, ist er ein ächtester Sohn des Mittelalters! Aber diese Züge vollenden doch sein Bild noch nicht. Wir müssen ihn noch ins Auge fassen in seiner Reife in den späteren Jahren, als praktischen Mann, als reinen Mystiker. In seiner Seelsorge, in seinen Briefen, Predigten, Sprüchen erscheint er zum Verwundern praktisch: voll reinen, sittlichen Ernstes, voll Klarheit: nichts Romantisches findet sich da, nichts Schwärmerisches; er selbst hat in seiner späteren Zeit z. B. über Aszese, Visionen auf eine Weise sich ausgesprochen, dass sich ein Tauler nicht besonnener hat aussprechen können. Auch finden sich bei ihm, wie bei Tauler, dieselben Gegensätze, die er bekämpft, allerdings vorzugsweise der freigeistische; aber auch die pharisäisch-äusserliche Richtung, selbst die visionäre. Auch hat er überall hin religiös zu wirken gesucht, freilich mehr positiv-individuell, was seiner Natur mehr zusagte, als ein Elias-Eifer gegen Missbräuche seiner Zeit. „Mich dünkt, sagt er so schön als wahr, ich sei Gottes Karrer (Kärrner) und fahre aufgeschürzt durch die Lande, dass ich die Menschen aus der tiefen Lache ihres sündlichen Lebens an die Schöne (ins Trockene, Reine) bringe". Als eigentlicher Mystiker ist er durchaus nicht

verschieden im Wesen von Tauler. Schüler Eckards (wie wohl auch Tauler), gehört er ganz zur rechten Seite dieser Schule. In der Theologie und Christologie ist er noch ausführlicher als Tauler, dagegen in der Anthropologie kaum andeutend. Im Allgemeinen ist indessen Tauler doch mehr entwickelnd-diskursiv als er, dessen mehr „schauender" Geist die mystischen Spekulationen kurz und thetisch hinstellt.

Suso's Sprache trägt dieselben Eigenthümlichkeiten. In einzelnen Erzeugnissen spürt man überall den „Minnesänger", der aber seine Töne und Laiche seinem himmlischen „Lieb" zugesungen hat, in einer Sprache, die „nichts ist als sein reines lauteres, sich in ihr verströmtes Gemüth", und „durch die überall das alte Minnelied hindurch pulsirt". Auf diesen rhythmischen, klangvollen Lauten wiegt er sich wie ein Schwan auf seinen reinen Wellen. Aber diese tief poetischen, schwungvollen Ergüsse machen dann wieder, wenn er es so will und für am Orte hält, einer gedrungenen, prägnanten Sprache, voll Salz und Sinnigkeit, Platz, die sich besonders in seinen Sprüchen kund gibt, wie denn die Mystiker (und auch die Ketzer) solche Spruchform (Spruchweisheit) liebten, oder auch in einer verständigen, würdigen, wie in seinen Briefen und Predigten, die viel weniger Spekulatives enthalten, als z. B. die meisten Tauler'schen.

Johannes Rusbroek.

»Wir sollen uns verzieren von innen und von aussen mit Tugenden und mit guten Sitten, als die Heiligen thaten. Und wir sollen uns minnlich und demüthiglich opfern vor den Augen Gottes mit allen unsern Werken, so kommen wir Gott entgegen mit Mittel aller seiner Gaben Und dann werden wir bewegel mit gefühliger Liebe und erfüllt mit gemeiner Treue. Und so werden wir ausfliessend in rechten Karitaten und bestätigt und fest inbleibend in einfältigem Frieden und in göttlicher Gleichheit. Und vermittelst dieser Gleichheit und gebräuchlicher Minne und göttlichen Klarheit entfliessen wir uns selber in Einigkeit und kommen Gott entgegen mit Gott sonder Mittel in gebräuchlicher Rast. Und also werden wir ewiglich inbleibend und allezeit ausfliessend, und sonder Unterlass wieder einkehrend, und hiemit besitzen wir ein wahrhaft innig Leben in aller Vollkommenheit«.

Rusbroek in seiner »Zierde der geistlichen Hochzeit«, 2. Buch, 79. Kap.

„Nichts thut der Gerechtigkeit Gottes so grossen Einhalt, dass sie die gottlose Welt nicht nach Verdienen straft, als zuvörderst die Güte und Barmherzigkeit Gottes selbst, dann die Fürbitte der Heiligen, die schon bei Gott im Himmel leben, und zuletzt die Thränen und das Gebet der Freunde Gottes, welche noch in dieser Sterblichkeit wallen (vrgl. S. 234). Also hat auch in diesen letzten Zeiten, in welchen täglich die Liebe je mehr und mehr erkaltet, die Laster mehr als zu viel zunehmen, sich Gott einen Mann nach seinem Herzen auser-

sehen". Mit diesen Worten leitet der ungenannte Biograph Rusbroek's, ein Regular-Kanoniker, der nicht gar lange nach Rusbroek's Tode lebte und „von glaubwürdigen Augen- und Ohrenzeugen" seine Notizen sammelte, seine nur allzukurz gefasste Beschreibung von dessen Leben ein.

Johannes, der Priester und spätere Prior der Augustiner-Regular-Kanoniker zu Grönendal bei Brüssel, dessen Geschlechtsnamen wir nicht kennen, ist geboren in Rusbroek (daher sein Beiname, der auch Ruysbroek, Ruysebroek, Rusbroch, Rüsebruch, Reisbruch geschrieben sich findet), einem an der Senne zwischen Brüssel und Hall gelegenen Dorfe, wovon er gemeinhin den Namen trägt, ums Jahr 1293 wie man annimmt — also fast gleichzeitig mit Tauler (geb. um 1290) und Suso (geb. um 1300).

Von seinen Eltern wissen wir nichts; nur von seiner Mutter, nach den wenigen Zügen, welche uns von ihr erhalten sind, dass sie, gleich derjenigen Suso's, ein weiches und frommes Gemüth gewesen sein muss — sie war, sagt der Biograph, „eine gottselige, wenn auch nicht gar (im Sinne der Mystik) vollkommene Frau" — und ihren Johannes zärtlich liebte. In seinem 11. Jahre verliess dieser die Mutter — war der Vater, von dem wir nirgends lesen, vielleicht frühe gestorben? — und begab sich nach Brüssel in das Haus eines Kanonikus, eines Verwandten von ihm, der ihn freundlich aufnahm und in die Schule schickte, die freien Künste zu lernen. Nach vier Jahren verliess er die Schule und die Stadt Brüssel. Der Zug seines sinnigen und innigen Geistes liess ihn in den weltlichen Studien nicht ruhen: „der fromme Jüngling, drückt sich der Biograph aus, verlangte mehr nach der himmlischen Weisheit, welche lehret, gottselig und sittsam leben, und wollte sich nicht länger mit den weltlichen Wissenschaften, die den Geist aufblähen, aufhalten". Wo aber R. seine Studien fortsetzte, in denen er sich zum geistlichen Stand und Leben vorbereitete, wissen wir nicht; eben so wenig über diese Studien selbst. Der Biograph sagt zwar, nach der Weise dieser Heiligen-Biographen, die Alles nur recht übernatürlich darstellen möchten, R. habe sich wenig mit den Wissenschaften beschäftigt, wenig mit der Gramma-

tik und Logik, und doch habe er Logiker, Weltweise und Theologen weit übertroffen, so „dass die Wenigsten derselben den Sinn seiner Schriften verstehen"; das sagt er, wie schon angedeutet, um zu beweisen, dass dem hochverehrten Meister der Mystik eben diese Mystik „von oben", durch „Einleuchtung" mitgetheilt worden sei, „welche ihn überflüssig gelehrt habe, was er je von Menschen hätte lernen können". Das war überhaupt schon zu Lebzeiten Rusbroek's und noch mehr, scheint es, nach seinem Tode die allgemeine Annahme in den mystischen Kreisen, dass ihm, was er geschrieben habe, von oben sei eingeleuchtet worden, wie wir diess aus Gersons (s. u.) Aeusserungen deutlich ersehen. Es war dabei das Interesse mit im Spiele, einerseits R. um der Dunkelheit seiner Kontemplation willen, über die sich Viele beklagten, durch diesen Hinweis auf ihren überirdischen Karakter zu rechtfertigen, und anderseits eben dadurch alle Kritik zu entwaffnen, falls sie sich an ihn machen sollte, und seine Kontemplation als über alle Angriffe Uneingeweihter und Unerleuchteter erhaben hinzustellen. Und allerdings darf man es nicht verkennen, dass Männer, wie Rusbroek (Tauler, Suso und Andere), aus der Tiefe ihres fruchtbaren, lebendigen, Gott-innigen und seligen Geistes gewiss das Meiste schöpften, und dass auf den Schulen und aus den Büchern, wie sie Alle wie mit Einem Munde es sagen, das Leben, das in ihnen quoll, und die Wissenschaft, welche sie meinten, nicht gelernt noch geschöpft werden konnte; aber eben so gewiss ist, dass diese Mystik doch auch wieder eine Art „Schule", „Gemeine" war, die ihre im Grossen und Ganzen übereinstimmenden Ideen, selbst ihre bestimmte Terminologie hatte, und ein Lernen, einen Austausch voraussetzt. Was nun R. im Besondern anlangt, so finden wir in ihm Eckartisches, Taulerisches, Suso'sches; nur wissen wir allerdings nicht, da Tauler und Suso ganz gleichzeitig sind, wie viel er von ihnen, oder wie viel sie von ihm haben, und jedenfalls kann in die Studienzeit noch keine gegenseitige Einwirkung fallen; dass R. aber, und zwar in früher Zeit, Eckard studirt haben muss (wenn er ihn nicht vielleicht gleich Suso und Tauler, etwa in Köln, gehört hat), ist sicher. Seine Schriften bezeugen das. Aber auch in den

weltlichen Wissenschaften muss er seine gründlichen Studien gemacht haben — trotz Allem, was der Biograph sagt. Denn wer sich mit Rusbroek's Schriften vertraut gemacht hat, findet darin nicht bloss sinnigen und innigen Geist, sondern auch — wenigstens in einigen derselben — durchgebildete Form, eine Gliederung und Konstruktion des Systems, die sich bis ins Einzelnste der Darstellung erstreckt, und eine scharfe, logische Schule und Bildung voraussetzt, wie sie nur durch das Studium der Scholastiker und durch die Aneignung ihrer formalen Bildung möglich war. Noch mehr: es findet sich in seinen Schriften auch ein Reichthum physikalischer Kenntnisse, so dass man sagen kann, er habe auch die Masse des empirischen Wissens seiner Zeit nicht bloss in Theologie, sondern auch in den Naturwissenschaften — Albertus Magnus — in sich aufgenommen. Dass aber das religiöse Leben und die Herzensfrömmigkeit ihm die Hauptsache von früh an gewesen und stets geblieben ist, so weit hat es allerdings mit dem Ausspruch des Biographen seine Richtigkeit.

In seinem 24. Jahre wurde R. zum Priester geweiht, denn es heisst in seiner Lebensbeschreibung, er sei 64 Jahre Priester gewesen (und er ist 88 Jahre alt geworden). Um dieselbe Zeit oder bald darnach soll er Vikarius an der S. Gudila-Kirche in Brüssel geworden sein.

Schon um diese Zeit, ja schon vorher, stand er ganz in der beschaulich-mystischen Richtung, welche ihn später so einflussreich und berühmt gemacht hat. „Der Beschauung ergeben" hatte er die Welt zu seinen Füssen und „mied darum mit Fleiss die Versammlungen und Gespräche der Menschen", und war hinwiederum auch allzumal der Welt unbekannt, oder von ihr „als elend und verächtlich angesehen", doch nicht — ohne mitunter auch ein hochachtendes und bewunderndes Angestauntwerden unwillkürlich hervorzurufen. Ein Beispiel hievon erzählt uns der Biograph. Als er, in sich gekehrt und nur mit dem Himmlischen beschäftigt und die Welt um sich nicht beachtend, wie gewöhnlich, auch einmal durch die Strassen Brüssels gegangen, seien ihm zwei Weltleute (Laien) begegnet; auf den Einen derselben hätte nun „die einfache Haltung" und die „Taubeneinfalt", die sich in dem Wesen des Mannes aus-

gesprochen, einen unwillkürlichen Eindruck gemacht, dass er ausgerufen: „O dass ich eine Heiligkeit des Lebens hätte wie dieser Priester!“ Der Andere dagegen habe entgegnet: „Um alles Gold der Welt nicht; da würde ich keinen frohen Tag mehr haben“. Der Dritte aber, der diese Aeusserungen Beider von ungefähr hörte, eben unser R., sprach dabei bei sich selbst: „Armer Mensch du, wie wenig kennst du die Süssigkeit, die diejenigen in sich empfinden, welche den Geist Gottes schmecken“.

Der Ruf seines „heiligen“ Lebens, schon in dieser Jugendzeit, als er noch nicht einmal Priester war, trieb seine Mutter nach Brüssel, um nach Herzenswunsch mit ihrem Sohne umgehen und seiner leiblichen Gegenwart geniessen zu können. Aber auch hier verräth sich gleich wieder der beschauliche Mystiker, der diesem sinnlichen Verlangen kein volles Genüge thut; es mochte ihn Zerstreuung und nur eitle Zeitverschwendung dünken. Um nun doch ihren Sohn nach Lust sehen und hören zu können, sagt der alte Biograph, habe die Mutter einem Verein gottseliger Frauen (vielleicht Beguinen), dem Johannes, scheint es, öfters anwohnte, wenn nicht schon Vorträge hielt, sich angeschlossen, um bei dieser Gelegenheit wenigstens die Gegenwart ihres Sohnes zu geniessen. Und nach und nach sei sie selbst dann durch die Macht der Einwirkung des Lebens ihres Sohnes, das sie vor sich sah und von dem sie so viel hörte, so erweckt worden, „dass sie nicht mehr sonderlich seine leibliche Gegenwart verlangte, sondern im Geiste sich an seinem h. Leben mehr vergnügte, als sie der früher aus natürlicher Gemüthsbewegung ersehnte Umgang hätte vergnügen mögen“. Später als sie das Zeitliche segnete, „unterliess ihr frommer Sohn nicht, ihr mit seinem Gebete bei Gott zu Hülfe zu kommen“. Den Tag aber, an dem er Priester ward und zum erstenmale das h. Amt verrichtete, habe er, sagt derselbe Biograph, „aus einer gewissen Erscheinung seiner Mutter“ die Gewissheit erhalten, dass sie nun gänzlich (in Kraft der Seelenmesse) von aller Strafe frei sei.

Bis zu seinem 60. Jahre lebte R. in Brüssel als Weltpriester. Leider ist uns über diese lange Zeit Näheres nichts bekannt; nur dass seine besten Schriften in diese Zeit seiner Man-

nesreife fallen, finden wir aus zerstreuten Notizen; dass er aber einen Kreis befreundeter mystischer Seelen um sich gesammelt, deren Mittelpunkt er war, entnehmen wir daraus, dass es (in der Lebensbeschreibung) heisst: Mehrere, unter Andern Johannes (der nachmalige Koch Grünthals) seien ihm gefolgt, als er sich ins Kloster zurückzog. Der Biograph erzählt uns aus dieser Periode noch einen Zug, der in Rusbroek's Schriften selbst seine Bestätigung findet, und er scheint darauf, wir ahnen warum, ein besonderes Gewicht gelegt zu haben. In Brüssel habe damals ein Weib gelebt, vielleicht eine Beguine, jedenfalls eine „freigeistige Schwester", die durch ihr Leben und durch ihre Schriften „von der Freiheit des Geistes und der seraphischen Liebe" in grosses Ansehen sich gesetzt; „das Volk glaubte insgemein, wenn sie zum Abendmahl ginge, ginge sie zwischen zwei Seraphim". R. durchschaute diese Freiheit, und in dieser seraphischen Liebe sah er „unkeusche Liebe". Er widersetzte sich dem Weibe und deckte den Betrug in ihren Schriften, „ohne Furcht vor den Nachstellungen der Gegenpartei", auf. Diese Polemik finden wir auch sonst vielfach in seinen Schriften. „Gleichwohl, sagt der Biograph, hat es nicht an Solchen gefehlt, welche dafür hielten, R. selbst sei von diesem Irrthum angesteckt gewesen".

Bis zu seinem 60. Jahre hatte R. in gesegneter Thätigkeit als Weltpriester in Brüssel zugebracht; da zog er sich mit mehreren Freunden in das Kloster zu Grönendal (Grünthal) zurück. Er selbst zwar hat es in seinen Schriften ausgesprochen (s. u.), dass man an allen Stätten — Gottes sein könne; aber auch, dass in gewissen Fällen und Zeiten eine retraite spirituelle heilsam sei. Auf der Lebensstufe, auf der er nun stund, mochte er diess als ein Bedürfniss für sich erkennen. Grönendal, einem neugestifteten Verein regulirter Chorherrn des h. Augustin angehörig, befand sich zwei Meilen von Brüssel, in einem grossen Buchenwalde, Sonjenbosch (Soignies), „an dessen südlichem Ausgange das in der neuern Geschichte so berühmte Waterloo liegt". R. ward unter dem Propst Franko der erste Prior dieses Klosters, und „der erste Urheber einer Reformation der Kanoniker, die sich weit in den Nieder-

landen verbreitete". Ueber sein Leben in diesem grünen Thale, in dem er sich, wie es in seiner Biographie heisst, „wie ein Adler verjüngte", sind mehrere Züge uns mitgetheilt. Gegen sich selbst hielt er sich strenge: in der Kleidung, im Wachen und Fasten, selbst in der Handarbeit leuchtete er seinen Brüdern als ein Exempel voran; gegen die Andern war er voll Milde: diess Herz, so reich an Erbarmen, ergoss sich selbst über die unvernünftigen Kreaturen, und R. erinnert hieran an Franziskus. In Winterszeit, wenn die Vögel in der Kälte Mangel litten, liess er ihnen Nahrung reichen; die Brüder, die sein mitleidsvolles Herz kannten, machten ihn nur mit den Worten aufmerksam: „Vater, es schneit, was sollen die armen Thierlein thun?" Seine ganze Erscheinung hatte etwas ungemein Mildes und zugleich Ehrfurcht Gebietendes: „die Gnade Gottes leuchtete aus seinem Antlitz". So schildert ihn auch Thomas (von Kempen) in seiner Lebensbeschreibung Groots. Was wir fast durchweg von den ächten Mystikern des Mittelalters lesen, auch von Bernhard (Bs. Leben S. 413): die Verbindung von tief-innerlichstem Leben mit dem abgelegensten äusserlichen Thun, von mystischer Beschauung mit mühlicher Händearbeit, von Hoheit der Ideen und Empfindungen mit demüthigstem Werke, von Höhe mit Tiefe, von Freiheit mit Gehorsam, und was sie auch selbst auf allen Blättern ihrer Schriften als das ächte Kennzeichen eines wahren Mystikers hinstellen — ganz diesen selben Karakterzug finden wir in Rs. Leben, in seinem hohen Alter noch. „Wenn er in den Uebungen des innern Lebens sich gleichsam erschöpft hatte, so hinderte ihn das doch nicht, sich zur schwersten und unansehnlichsten Handarbeit darzubieten. Er trug selbst zuweilen Mist. Freilich war er bei seiner Einfalt den Brüdern oft mehr eine Last in diesen Arbeiten, als eine Förderung; im Garten z. B., wenn er das Unkraut ausjäten wollte, riss er oft die heilsamsten Kräuter aus". Aber nicht das war es, was mit dieser Arbeit dem Kloster ein Segen war, sondern „das Beispiel der Demuth, das er dadurch den Brüdern gab". Dabei hemmten ihn, sagt sein Biograph, diese äusseren Arbeiten nicht im Geringsten in seinem innerlichen Leben. Es wäre ihm „so leicht oder noch leichter, pflegte er zu sagen, und es er-

innert diess an ähnliche Stellen in seinen Schriften (s. u. Wirken und Ruhen), sich durch die Beschauung zu Gott zu erheben, als seine Hand nach seinem Haupte zu bringen".

Das Aeussere des Klosters, wie es geschildert wird, erinnert an die Beschreibung Clairvaux's unter Bernhard. „Als sie nach Grünthal kamen, sagt Thomas von Groot und seinen Begleitern, sahen sie daselbst keine hohen und prachtvollen Gebäude, sondern Anzeichen der Einfalt und der Demuth, welches die ersten Anzeichen unsers himmlischen Königs waren, als er auf diese Welt kam". — Im Kloster selbst muss es ein reiches (mystisches) Leben unter den Bewohnern gewesen sein, über welche (wenigstens Einige) der Geist Rs. sich ausgegossen hatte, der oft bis in die tiefe Nacht hinein „von Gott und heiligen Dingen" ihnen sprach. Wir wissen von Wilhelm Jordaens, Kanoniker daselbst und Schüler Rs., Uebersetzer einiger Werke seines Meisters ins Lateinische (wobei dieser selbst ihm behülflich war), und selbst auch Verfasser mystischer Schriften, † 1372; von Joh. von Scoonhoven (s. u.), † 1431; auch noch von einem andern Grönendaaler Mönch, vermuthlich Joh. Stevens; besonders erinnern wir an jenen Laienbruder, den Koch des Klosters, Johann von Leeuwen aus Afflighem, der seinem Meister nach Grünthal gefolgt war. Dass dieser ein überaus strenger Aszetiker gewesen, ist freilich nicht das Eigenthümliche; mehr diess, dass es von ihm heisst: obwohl mit äusserlichen Geschäften überladen, sei er dennoch allezeit in g l e i c h e r Geistesruhe und Geistesinnigkeit gestanden, und keines hätte das andere gehindert. Seine Andacht fühlte er ganz besonders durch die Betrachtung des Leidens Christi, das ihn zum tiefsten Mitleiden bewegte, entzündet, „so dass er sich nach Leib und Seele Gott ganz aufopferte"; und „dieses stete Andenken des Leidens Christi brachte ihn zu solchem Ueberfluss der göttlichen Gnade, dass er oftmals über sich in Gott sich verzückt fühlte". Er verfasste auch eine Menge mystischer und aszetischer Traktate in niederländischer Sprache, „darin er Rs. ehrerbietig gedachte". Doch weiss man nichts mehr von ihnen, wenigstens ist nichts gedruckt.

Eine Notiz von dem reichen Leben in Grünthal finden wir

auch in der Chronik des Klosters S. Agnes von Thomas von Kempen, in den Zusätzen, wo es heisst: „Es waren damals in Grönendaal gar fromme Väter und religiöse Brüder, erhaben durch ihr Leben und ihre Wissenschaft, wie ihre heiligen auf uns gekommenen Schriften deutlich bezeugen". Auch steht dort: „Von dem Leben und den Schriften Rusbroek's und des Bruders Johannes, des Kochs, ist ausführlich die Rede in einem Büchlein, das neulich erschien und den Titel führt: Von dem Ursprung des Klosters Grünthal". Das Büchlein vermissen wir leider.

Ein Mann wie R., ein solches Leben, eine solche mystische Grösse konnte nicht wohl ein Leuchter unter einen Scheffel gestellt bleiben. Der Ruf seines h. Lebens wie seine Schriften zogen von nah und fern Doktoren und andere Geistliche, Vornehme und Edle beiderlei Geschlechts nach Grönendaal: sie kamen aus Flandern, Holland, den Rheingegenden (bis von Strassburg und Basel), aus Frankreich; sie suchten seinen Rath, Trost, seine Ermahnung, oder seine Bekanntschaft überhaupt. Eine vornehme Frau kam öfters zwei Meilen weit zu Fuss hergegangen, seines Raths zu pflegen, und „ist also von ihm in der Verachtung der Welt und der Liebe zu Gott befestiget worden, dass sie all' ihren Reichthum von sich warf und sich in Köln in den Orden der h. Klara aufnehmen liess". Eine andere fromme Frau, auch eine Jüngerin Rs., die viel zu ihm kam, wurde einstmals mit schwerer Krankheit heimgesucht und kam zugleich in grosse innerliche Anfechtung, als ob sie von Gott verlassen wäre. Sie schickte nach ihrem Meister und klagte ihm sein Leid. „Was sie denn nun thun solle? Sie könne nicht mehr den Kranken dienen, empfinde auch gar keine innerliche Andacht mehr". Da tröstet sie R. mit dem ächt mystischen Worte: „Liebe Tochter, sei überzeugt, du wirst Gott kein angenehmeres Opfer bringen können, als wenn du dich gänzlich seinem Willen überlässest, und in der Verläugnung deines eigenen Willens dich beeiferst, ihm für alles zu danken", — Worte, welche die Matrone stärkten, „alle Widerwärtigkeiten, die auf sie fielen, nicht nur geduldig, sondern auch gerne um Christi willen zu leiden". Ein andermal kamen zwei Religiosen von Paris,

und wünschten zu wissen, wie sie zur Liebe gegen Gott entzündet werden könnten, worauf ihnen R. die kurze Antwort gab: „Ihr seid so weit heilig, als ihr selbst wollt.“ Anfangs verstanden sie das Wort nicht, und sie wandten sich noch einmal an ihn. „Nun denn, erklärte er sich ihnen, ist's denn nicht so? So gross die Güte eures Willens ist, so gross ist auch eure Heiligkeit; prüfet nur, wie gut euer Wille ist, und ihr werdet das Maass eurer Heiligkeit bald finden.“

Unstreitig die zwei berühmtesten und einflussreichsten Persönlichkeiten unter Allen, die zu ihm kamen, waren Gerhard Groot und Tauler. In der Lebensbeschreibung Rs. heisst es nun von letzterem, wie viel er bei R. in der Erkenntniss des innern Lebens und in der Beschauung zugenommen, werde man leicht aus dessen Schriften entnehmen, die erkennen lassen, „dass er von dem ehrwürdigen Vater Manches geborget“. Diess hat man denn diesem Lebensbeschreiber, freilich ohne allen bestimmteren Nachweis, nachgesprochen; gerade aber eine Vergleichung der beiderseitigen Systeme, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, wird auf den ersten Blick schon darthun, dass diess nicht der Fall ist, dass die Eigenthümlichkeiten Rusbroek's und Tauler's verschieden sind; dass zwar die mystischen Grundgedanken allerdings die gemeinsamen sind, aber nicht bloss die gemeinsamen dieser beiden Männer, sondern aller Mystiker überhaupt in dieser Zeit. Uebrigens würde schon eine chronologische Kenntnissnahme der schriftstellerischen Thätigkeit Rusbroek's, Tauler's und Suso's diess ins Licht stellen. Im Jahr 1350 sandte R. sein Buch: „die Zierde der geistlichen Hochzeit“, den Gottesfreunden im Oberland. Um diese Zeit waren aber Suso und Tauler (S. 38 ff.; S. 362) längst schon reife Mystiker und hatten auch schon mehrere ihrer mystischen Schriften geschrieben. Selbstverständlich ist damit allerdings eine gegenseitige Einwirkung durch diese Mittheilungen, wie sie sich in einzelnen Stellen (Reminiszenzen) fast bis aufs Wort (s. u.) ausspricht, nicht ausgeschlossen: eine derartige findet sich ja überall in sich befreundeten und verwandten Kreisen; sie ist aber eine gegenseitige.

Wenn Tauler den Rusbroek als Geistesverwandter und

Ebenbürtiger besuchte, so war offenbar das Verhältniss Groot's ein anderes. Nicht bloss einmal, sondern öfters, und nicht bloss Tage lang, sondern mitunter 2 bis 3 Monate, zuweilen ein halbes Jahr soll er bei ihm verweilt haben. Und dass Groot durch R. im höchsten Grade angeregt wurde, werden wir allerdings (s. Groot's Lebensbeschreibung) finden. Aus den Unterhaltungen Groot's mit R. theilt uns der Biograph wieder einen ächt Rusbroek'schen Zug mit. Groot sprach einmal viel von der Furcht vor dem jüngsten Gericht und vor den Strafen der Hölle, in der Absicht, scheint es, zu sehen, welchen Eindruck diess auf R. machen und ob er nicht den immer seligen Frieden des Mannes stören möchte. Nachdem dieser nun eine Weile zugehört, sagte er: „Meister Gerhard, wisse, dass ich von ganzem Herzen bereit bin, alles das zu ertragen, was der Herr will, dass mir geschehe, es sei nun Leben oder Tod oder auch die unerträglichsten Schmerzen der Hölle. Denn ich halte dafür, dass mir nichts heilsamer und süsser sei; bitte auch und verlange nichts anderes, als dass mein Herr und Gott mich allezeit bereit und willig finde zu dem Wohlgefallen seines Willens". Noch einige andere Züge von Demuth, Gehorsam, Andacht finden sich zerstreut in den alten Biographien, die auch das Bild von ihm vervollständigen. Einsmals lag er gar krank und begehrte, man möchte ihm etwas Wasser reichen. Aus Furcht aber, diess Wassertrinken möchte die Krankheit verschlimmern, schlug's man ihm ab, „was er, obwohl ihm vor Trockenheit die Lippen aufgesprungen waren, doch geduldig hinnahm, denn er sah mehr darauf, dass er durch Bewahrung der Geduld und des Gehorsams sich Gott aufopfere, als, wenn auch in noch so grosser Noth der Natur, seiner eigenen Begierde folge". Endlich aber, „weil er besorgte, er möchte den Tod davon nehmen, sagte er aus lauterer Gottesfurcht demüthig zum Vorgesetzten: Mein Vater, so ich nicht Wasser trinken werde, so werde ich von dieser Krankheit nicht genesen", worauf erschreckt derselbe ihm etwas Wasser zu reichen befahl; und als er solches genommen, sei es von Stund an besser mit ihm geworden und er genesen.

Unter Anderem hebt der Biograph besonders noch die

Andacht Rs. beim Abendmahl hervor, wie denn auch R. fast mehr als irgend ein anderer Mystiker sich in seinen Schriften mit diesem Sakramente beschäftigt hat. Er habe einst bei der Feier desselben einen solchen Ueberfluss der Gnade empfunden, „dass er fast ganz zerfloss und beinahe von Sinnen kam“. Aber nicht aus leiblicher Schwäche, wie der Ministrant diess vermuthete bei dem hohen Alter des Kommunikanten, sondern von der Kraft „der göttlichen Besuchung“ sei es gekommen; das hätte er selbst dem Ministranten bekannt, der sich gescheut, ihm ferner das Sakrament zu reichen. „So oft dieser Mann Gottes das lebendig machende Geheimniss empfing, vereinigte sich der h. Geist mit seinem Geiste auf wundersame unbegreifliche Weise: denn sobald er den allerheiligsten Leib empfangen hatte, behielt er seinen Mund zugeschlossen, bewegte die Lippen nicht und war von aussen so ruhig, dass es schien, als hätte er nichts empfangen. Denn er genoss es nicht so, wie man pflegt, sondern sein Geist, dem der heilige Geist sofort entgegen kam, vereinigte sich mit diesem und fuhr auf, ohne Sorge vor dem äusseren Menschen, zu dem Vater der Geister, als eine Braut, die ihrem Bräutigam entgegeneilt“. Einem Bruder, der ihn frug, wie er so urplötzlich das Geheimniss des Leidens des Herrn geniessen könne, antwortete er: „Gott wirket in seinen Kindern, wie es ihm gut deucht“.

Dass nun auch von ihm erzählt wird, er hätte mit den bösen Geistern viel zu kämpfen gehabt, gegentheils habe ihn aber auch Maria, Jesus oftmals besucht und ihm süsse Trostworte zugesprochen: das gehört mit zu diesen legendenhaften Darstellungen; vielleicht mag auch R., gleich Suso, diess selbst zu empfinden geglaubt haben. Wenn nun aber die Brüder oder doch Einer von ihnen den Baum, unter dem R. sitzt versunken in der Beschauung, wie vom Feuer allenthalben umfangen sieht, so ist diess der natürliche Reflex des „innern Brandes der Minne“, den die äusserlichen Menschen veräusserlichten.

Siebenundachtzig Jahre hatte R. zurückgelegt; seine Augen dunkelten, dass er die Hostie nicht mehr erkannte, obwohl er nie unterliess, wenn anders möglich, das Amt zu

feiern; nun fühlte er, dass seine Stunde gekommen. Er hätte sogar, sagt sein Biograph, Tag und Stunde seines Todes in einer Vision lange vorher vernommen, und oft habe man ihn aus tiefer Brust die Worte ausstossen hören: „Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Brunnen“ (Ps. 42). Als nun der Tag seines Todes heranrückte, liess er sich aus der Kammer der Vorsteher, woselbst er eine Zeit lang gelegen, in die gemeine Krankenstube der Brüder tragen. Am 15. Tage, nachdem er sich gelegt — an Fieber und Durchfall — entschlief er in Gegenwart seiner Brüder und unter ihrem Gebet „bei gesundem Verstand, mit glänzendem Antlitz, ohne die gemeinen Zufälle der Sterbenden“, im Jahre 1381, den 2. Dezember, im 88. Jahre seines Lebens, im 64. seines Priesteramtes.

Rusbroek's schriftstellerische Thätigkeit ist eine reiche gewesen, wenigstens im Verhältniss zu derjenigen der andern Mystiker. Nur muss man sie sich nicht denken im modernen Sinne dieses Wortes. Wie er seine Bücher schrieb, das erinnert ganz an die Weise Suso's (S. 361). Er erging sich, sagt sein Biograph, häufig in den entlegensten Revieren des Waldes, der das Kloster säumte, und wenn er sich inspirirt fühlte, so schrieb er nieder, „was er aus Gottes Geist schöpfte“. Es konnten dann Wochen vergehen, ehe er wieder zum Schreiben kam: so lange er nämlich den Impuls innerer Gnade nicht spürte. Kam aber wieder der Geist über ihn, so fuhr er am Abgebrochenen fort, und das Spätere fügte sich so an das Frühere, als ob es alles Ein Guss, das Werk ununterbrochener Arbeit gewesen wäre. So sagt der Biograph, und von einigen Schriften ist das wahr; andern aber spürt man denn doch eine Inkontinuität, Zusammenhangslosigkeit, an, besonders dem Buch von der wahren Beschauung. Er selbst war, wie er sich gegen Groot geäussert, überzeugt, dass er niemals ein Wort geschrieben ohne aus Eingebung des h. Geistes und in der Empfindung der Gegenwart Gottes.

An die Spitze seiner Schriften stellen wir „die Zierde

der geistlichen Hochzeit", die Perle seiner Schriften, die kunstreichste mystische Schrift der germanischen Mystik des Mittelalters, ein wahrhaft architektonisches Gebäude. „Siehe, der Bräutigam kommt, gehet aus ihm entgegen"; dieser so beliebte Text der Mystiker, über den auch Tauler jene berühmte Predigt gehalten (s. S. 34), ist der Text der Schrift, in der jedes dieser vier Worte nach den drei Ständen des mystischen Lebens ausgelegt wird. Das erste ist das Wort: „Siehe", worin R. die Bedingungen der Mystik von Seiten des Subjekts ins Auge fasst, während er im zweiten Worte: „der Bräutigam kommt", das Objekt hinstellt, den Gegenstand, „Vorwurf", wie er dem sehenden, sich hingebenden Subjekt entgegenkömmt. „Gehet aus" ist das dritte Wort, das die Thätigkeit des Subjekts in Bezug auf das Objekt besonders betrachtet, wie das vierte Wort: „ihm entgegen", das Objekt in seinem Zusammentreffen mit dem Subjekt. Diese vier Momente betrachtet er nun im wirkenden, im innigen, im schauenden Leben, so dass das Buch in diese drei Haupttheile, und jeder Haupttheil in die vier Unterabtheilungen zerfällt. — Der „Spiegel der Seligkeit" wurde der Schlussbemerkung zufolge von Rusbroek im Jahre 1359 für eine Nonne (Novize) vom Orden der h. Klara verfasst. Diess zeigt sich denn auch in der ganzen Anlage und dem subjektiven Karakter der Schrift, die für diese Nonne und Ihresgleichen eine Anweisung ist zu einem gottseligen Leben im Stande ihres Ordens. Die Schrift handelt von den drei Ständen, doch lange nicht mit der unterscheidenden Schärfe, wie „die Hochzeit"; einen bedeutenden Zwischenabschnitt bildet ein Exkurs über das h. Abendmahl. — Die Schrift „von dem blinkenden Stein" (mit Beziehung auf Apokal. 2, 17 nach der Vulgata), oder „vom vollkommenen Leben" (darin der Mensch „den glänzenden (weissen) Stein empfaht, darin unser neue Name ingeschrieben ist von Anbeginn der Welt,... den Niemand kennt, denn der ihn empfaht... nach Weise seiner Tugenden, seines Zugehens und seiner Einigkeit"), bespricht ebenfalls die drei Stände, besonders den dritten, zwar auch lange nicht so ausführlich, wie „die Hochzeit"; dagegen über die Beschauung etwas vorsichtiger als dort, obwohl es auch

nicht an „anstössigen“ Stellen fehlt. Fast möchte man glauben, R. habe diess Buch n a c h der Hochzeit, als eine Art Korrektiv, geschrieben. — Das Büchlein „von den vier Bekorungen“ oder Versuchungen (Tentationes) ist eine kleine Schrift, worin er die weltlich Gesinnten, die Pharisäischen, die Scholastischen, die Freigeisterischen zusammenstellt. Bekanntlich befindet sich diess Büchlein unter Tauler's Predigten, im ersten Anhange der Baseler Ausgabe, Blatt 177 ff. — Der Traktat „vom Glauben und Gericht“ ist eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, und behandelt in seinem zweiten Theile (woher auch der Titel) besonders die jenseitige Belohnung und Bestrafung, die Auferstehung und das Gericht. — Die Schrift „von zwölf Tugenden“ oder „von einigen Haupttugenden“ (nach Surius) ist eigentlich mehr allgemein-sittlichen als spezifisch-mystischen Inhalts. Sie ist, wie Arnswald bemerkt, „ausser den Briefen und den ganz kurzen Stücken das Einzige unter dem von Surius Uebersetzten, was sich in dem Verzeichniss der Grönendaler Handschriften von Rusbroek'schen Werken bei Val. Andreas nicht findet“. Schon Surius hat auch die Bemerkung für nöthig gefunden, ohne Zweifel sei R. der Urheber der Schrift, — was darauf schliessen lässt, dass bei ihr seine Autorschaft nicht ganz unangefochten war. In ihrem ersten Theile ist sie eigentlich nur eine weitere Ausführung, ein Kommentar zu dem, was R. in „der Hochzeit“ über diese Tugenden kürzer gesagt hat; ihr grösster Theil ist übrigens in die unter Tauler's Namen so oft gedruckte sogenannte Medulla Animae, K. 9 — 21, aufgenommen. In keiner Schrift Rs. finden sich ausserdem so viele wörtliche Stellen, die sich auch bei Suso, Tauler, Eckard finden. Sollte R. nicht der Verfasser sein, so wäre es einer seiner Schüler (vielleicht der Koch?), der aus seinen und anderer Mystiker Schriften eine schöne, allgemein verständliche Blumenlese gemacht hätte — mit weiteren Ausführungen. — Das Büchlein von den „sieben Stufen der Liebe“ hat das mystische Leben (der Liebe) in sieben Stufen nachzuweisen versucht, die wesentlich mit den drei uns bekannten zusammenfallen. Aber R. hat es nun einmal geliebt, oftmals ohne innere Nöthigung

zu schematisiren. — Das Buch von den sieben Bewahrungen, wie „der Spiegel", an eine Nonne vom Orden der h. Klara gerichtet und für sie verfasst, ist eine Anleitung für diese „Tochter Gottes", ein wahrhaft klösterliches und höher hinauf ein mystisches Leben zu führen, und führt den Namen Bewahrungen, weil, wie R. sagt, er im Leben der h. Klara gelesen, wie diese Heilige in sieben Bewahrungen eingeschlossen gewesen und auf diese Weise mit allen Tugenden geziert und bis zur Schauung der göttlichen Herrlichkeit erhoben worden sei. Sie bilden (wie die sieben Stufen der Liebe) einen Rahmen für die Stufen des mystischen Lebens, von den einfachsten Verhältnissen des Klosterlebens an. So weit nun diese klösterlichen Anleitungen gehen, ist alles einfach, praktisch, mönchisch; in seinem mystischen Theile aber hat das Büchlein einige eigenthümliche Ausführungen. — Das „Königreich der Gottliebenden" hat, wie „die Zierde der geistlichen Hochzeit", eine Art Text, den es zu Grunde legt, nämlich das Schriftwort: „der Herr hat den Gerechten auf rechten Wegen geführet und hat ihm gezeigt das Reich Gottes". Dieses Textwort gibt denn auch die fünffache Eintheilung der Schrift. Der erste Theil beschäftigt sich mit „Gott dem Herrn"; der zweite mit dem „Zurückführen durch Christus"; der dritte mit „dem Gerechten", der Gerechtigkeit; der vierte mit „den rechten Wegen" (K. 4 — 37). Dieser Theil bildet eigentlich den Inhalt der Schrift und behandelt aufs allerweitläufigste die sieben Gaben des h. Geistes. Der letzte, fünfte Theil hat es mit dem (fünffachen) „Reiche Gottes" zu thun (sinnliches Reich, natürliches Reich, Reich der Schrift, der Gnade, der Herrlichkeit). — Die Schrift: „Samuel" oder „Apologie von der hohen Beschauung", die R. schrieb auf Aufforderung einiger Freunde, so kurz er vermöchte, die nächste Wahrheit aufs Deutlichste zu geben, „damit Niemand aus seinen Worten geärgert, vielmehr Jedermann gebessert werde", gibt in vielen Punkten sehr viel Licht über seine Mystik. — Eines seiner grössten Werke ist das Buch „von der wahren Beschauung (im weitesten Sinne mystisches Leben überhaupt), in dem es, wie schon oben bemerkt, schwer, um nicht zu sagen unmöglich ist, einen Zusammenhang zu finden,

wiewohl es in Bezug auf die Masse des Stoffs, der darin vorkommt, die reichste ist; denn alle möglichen dogmatischen, exegetischen, kosmologischen, moralischen Exkurse finden sich da. — Weitaus das grösste, aber auch das (für unsere Zeit) unfruchtbarste Werk Rs. ist die „Erklärung über die Stiftshütte"; „Exposicie über Mosis Tabernakel", oder „von dem geistlichen Tabernakel", wie es in einigen Manuskripten heisst. Die Erklärung hält sich aber nicht an den biblischen Text, sondern an die Historia scholastica des Peter Comestor. In dieser „Exposicie" deutet R. alles, was über die Stiftshütte gesagt ist, mystisch als Abbild des innern Lebens in seinem Verlauf, und zwar in sieben Theilen, die sich sehr ungleich sind. Das erste Hauptstück behandelt die Vorbereitung, Einleitung zum Bau, darin R. im Gegenbild unsere objektive Reinigung und Erlösung durch Christus findet. Der zweite Theil hat es mit dem Vorhof der Hütte, der dritte mit dem Brandopferaltar zu thun, was er Alles auf die erste Stufe des mystischen Lebens, dort in seiner thätigen, hier nach seiner einwärts gekehrten Richtung bezieht. Der vierte und fünfte Theil, weitaus die grössten, besonders der letzte, haben zum Gegenstand die Hütte selbst mit ihrem Schmuck und Geräthe, die Priester, ihre Kleider, persönlichen Eigenschaften, ihre Einweihung zum h. Dienste und deren Feierlichkeiten, die Opfer und Speisen — worin R. Bilder vom innern Leben und von dessen Uebungen nachweist, während im sechsten Theil das Allerheiligste mit der Bundeslade das beschauliche Leben abbildet, und dieses gesammte mystische Leben im siebenten unverhältnissmässig kurzen Hauptstück als ein steter Erneuerungsprozess und eine Oszillation vom Einen zum Andern aufgezeigt ist. Wenn man bedenkt, dass in dieser Schrift jedes Einzelnste der ganzen Stiftshütte vom Vorhof bis zum Allerheiligsten, jedes Maass, jede Farbe, jeder Stoff gedeutet, dass auch gar nichts übersehen ist, so muss man sagen: es ist diess ein unendlich mühesames Werk, wovon man sich, wenn man es nicht selbst gelesen hat, nur gar keinen Begriff machen kann; aber auch ein völlig leeres; und wenn man sich durch diese bis zur höchsten Ermüdung führenden allegorischen Deutungen und Spielereien durchgearbei-

tet, so kann man nur den edlen Geist bedauern, der sich — freilich im Geiste seiner und der alten Zeiten — so weit hat verlieren können. — Wir haben auch noch (7) Briefe von R.; sie haben aber kein spezielles Interesse, sondern sind meist nur kurze aszetische und mystische Anweisungen. Der erste ist gerichtet „an die Schwester Margaretha von Meerbecke, Nonne im Kloster der h. Klara in Brüssel". Er habe sie, sagt er, als er im vergangenen Sommer in ihrem Kloster gewesen, so betrübt gefunden, und daraus geschlossen, sie müsse angefochten sein; daher er ihr diesen Brief schicke. Der zweite ist geschrieben an eine Mechthilde, Wittwe eines Ritters, des Herrn Johannes von Kulenborg; der dritte an die drei edlen Herren Daniel de Pess, de Bongarden und Gobelinus de Mede, „zu Köln bei S. Pantaleon eingeschlossen"; der vierte an eine Katharina von Löwen, Nonne in Mecheln; die folgenden (kleineren) an eine fromme Frau ohne nähere Adresse, vielleicht an die gleiche Katharina. — Zwei Gesänge, das mystische Leben schildernd, und ein Gebet schliessen die Schriften.

Von allen diesen Schriften sind uns nur die vier erstgenannten kürzlich, wenn auch nicht in der ursprünglichen brabantischen Mundart, sondern in kölnischer und geldern'scher nach kölnischen und geldern'schen Manuskripten des 15. Jahrhunderts, indessen, einzelne Wortveränderungen und Formumsetzungen ausgenommen, die mit der Uebertragung solcher Schriften in eine andere (doch verwandte) Mundart gegeben sind, dem Original gewiss gleich oder nahe kommend, mitgetheilt worden, wesshalb man wohl sagen darf, dass man Rs. schriftstellerischen Karakter in seiner vollen lebendigen Ausprägung, und sein tiefes, gegliedertes Gedanken-System erst hier kennen lernen und würdigen kann. Sonst war man, und ist auch jetzt noch in Bezug auf die übrigen Schriften Rs., auf die lateinische, übrigens getreue, paraphrastische Uebertragung des Laurentius Surius verwiesen, der Rs. Schriften sämmtlich oder doch fast sämmtlich übersetzt hatte.

In welchen Jahren R. seine Schriften verfasst, wissen wir nicht; was für die Würdigung des Verhältnisses der Schriften zu einander und ihres Inhalts wie für die Entwickelung der Mystik und der Persönlichkeit Rs. selbst sehr zu bedauern ist.

Dass er den Spiegel der Seligkeit im Jahr 1359 für eine Klarissin geschrieben, sowie dass er im Jahr 1350 seine „Zierde der geistlichen Hochzeit“ den Gottesfreunden im Oberlande (Strassburg) gesandt, wissen wir bereits. Das ist aber auch Alles.

Die Mystik Rusbroek's.

Die Grundlagen.

Gott (Wesen, Dreieinigkeit, Eigenschaften).

Ganz wie Tauler und Suso spricht auch Rusbroek von einer „weiselosen Wesenheit“ Gottes, einer „weiten, wilden Wüste“, „Einöde“, „düsteren Stille“, „abgründigen Unweise“, „überwesentlichen Einigkeit“, „grundlosen See“ der Gottheit. Ebenso spricht er aber auch von der „Fruchtbarkeit und Lebendigkeit“ der göttlichen Natur, die eben desswegen in ihrer potenziellen Einheit sich nicht innen enthalten konnte. Darum „gebiert aus der Einigkeit der Vater den Sohn sonder Unterlass“, und „ist der Vater ein Anbeginn der Gottheit nach Wesen und nach Person“, wie er überhaupt „Beginn und Ende, aller Kreaturen Sache und Istigkeit ist“. Indem der Vater „in den Grund seiner Fruchtbarkeit sich selber vollkommlich begriffen hat, so ist der Sohn das ewige Wort des Vaters ausgegangen, eine andere Person in der Gottheit“. Der Sohn ist somit von R. als die gegenständliche Sich-Selbst-Offenbarung des Vaters gefasst: „Alles, das lebet in dem Vater, ungeoffenbaret in der Ewigkeit, das lebet in dem Sohne ausgeflossen in der Offenbarheit.... Ihr sollt wissen, dass der himmlische Vater als ein lebendiger Grund mit allem dem, das in ihm lebet, wirklich gekehrt ist in seinen Sohn als in seine selbst ewige Weisheit;... durch diese Geburt erkennt (daher) der Vater den Sohn.... Im Sohne ist der Vater ihm selber offenbar und alles das in ihm lebet“. Ebenso ist aber auch „die Weisheit und alles, das in ihr lebet, wirklich wiedergebeugt in den Vater, das ist in denselben Grund, da sie

auskommt; ... und der Sohn erkennt den Vater und alle Dinge im Vater". Indem nun „der Vater im Sohne und der Sohn im Vater erkennen, Gott sich selbst in sich selbst erkennt — das ist der h. Geist". Der Vater und Sohn „geisten einen Geist, das ist eine Minne, die ein Band ihrer beider ist und aller Heiligen und aller guten Menschen im Himmelreich und im Erdreich.... Er ist ihrer beider Minne oder Wille.... Der Vater gibt sich in dem Sohne und der Sohn in dem Vater in ein ewig Wohlbehagen und in ein minnlich Umhalsen (Umarmen), und diess erneuert alle Stunde in Bande von Minnen.... Aus dem gegenseitigen Anschauen des Vaters und des Sohnes in einer ewigen Klarheit fliesset ein ewig Wohlbehagen, eine grundlose Minne, und das ist der h. Geist, ... der ein Umfang und Durchgang des Vaters und Sohnes ist, und eins ist mit ihnen beiden in derselben Naturen"; und er „befähet und durchgeht wirklich und gebräuchlich den Vater und den Sohn und alles, das in ihnen beiden lebet, mit also grosser Reichheit und Freuden, dass sie von allen Kreaturen ewiglich schweigen müssen".

Den Gedankeninhalt dieses Dreieinigkeitsdogmas hat R. am einfachsten in den Worten ausgedrückt: „Gottes Natur ist erkennen und minnen sich selber und in ihm selbst sein selbs zu gebrauchen".

Beides hält R. der Kirchen-Lehre gemäss fest: die eine göttliche Natur, „die hohe überwesentliche Einigkeit göttlicher Naturen, da der Vater und der Sohn ihre Natur besitzen in Einigkeit des h. Geistes"; das eine göttliche Wesen (in den dreien Personen); denn „die abgründige Unweise Gottes ist so düster und weiselos, dass sie in ihr befähet alle göttliche Weise und Werke und Eigenschaft der Personen in dem reichen Umfang der weselichen Einigkeit". Aber eben so wird auch die Personen-Dreiheit in der Einheit festgehalten; denn die Einheit, „in welcher die Personen leben und regieren", wirke in der Ausfliessung fruchtbar, nach der freien Weisheit, Macht und Vortrefflichkeit der Personen. Die göttliche Natur ergiesse sich, fliesse aus wirklich und lebendig in den Personen. — Nicht minder spricht R. auch den Unterschied der Personen unter ihnen selbst aus, die Relazionen oder

„Wiedertragungen“, wie er es übersetzt, welche die persönlichen Eigenschaften machen, die in einem ewigen Unterschied bestehen, nämlich die „Väterlichkeit“: dass der Vater „gebiert und nicht selber geboren wird“; „alles das er ist, und alles das er hat, das gibt der Vater dem Sohne, sonder allein die Eigenschaft der Väterlichkeit, die bleibt ihm selber“; die Sohnlichkeit, dass der Sohn geboren wird und „nicht gebären mag“; die Geistigkeit, dass der Geist allein gegeistet wird von beiden.

R. drückt sich auch so aus, dass in dem Verhältniss von Natur und Person in der h. Dreieinigkeit Gott wirkend und geniessend (gebrauchlich, ruhend) sei, denn darin bestehe alles wahre Leben. In den Personen sei die Gottheit allezeit wirkend; sofern sie aber in sich zurückfliesse und die Personen in allem Unterschied in der unendlichen Liebe, die sie in ihrer Natur und in ihrem Wesen sei, behalte, sei sie allezeit ruhend und geniessend; „hievon müssen die Personen weichen, denn hier ist anders nicht denn ein ewig Rasten in einem gebrauchlichen Umfang minnlicher Entflossenheit“. So sei Gott, indem er, fruchtbar in der Dreiheit der Personen, in ihnen ewig ausfliesse und lebe, erkenne, wirke, sich und alle Dinge, aber auch ewig ohne Aufhören einfliesse, ein in sich selbst beschlossenes unendliches Leben.

Diess erkenne und verstehe man, sagt R., und hierin erinnert er an Tauler (S. 61) in den Erfahrungen des eigenen inneren Lebens, das ein Ausgehen sei, wenn der Mensch aus sich durch die Gnade wirke, das aber zugleich ein Eingehen sei, wenn er über sich selbst gehe, und über sich in Gott ruhe und raste und geniesse; ein sittlich-religiöser, ein mystischer Lebensstand, der, oszillirend zwischen dem einen und dem andern Moment, sich gegenseitig setze und bedinge, wie diess „alle innigen“ Menschen wissen, und der absolut darum in Gott (zu denken) sei und eben durch die h. Dreieinigkeit.

Als der Dreieinige, als der „von sich aus- und in sich Eingehende“, „in sich selbst mit sich selbst Lebende“, „sich selbst Erkennende, Besitzende, Liebende und seiner selbst aufs seligste Geniessende“ sei Gott ebendarum über alle Kreaturen, sein Leben unnothdürftig alles kreatürlichen

Lebens. Mit andern Worten: In der Dreieinigkeit eben feiere Gott sein absolutes, absolut über alles kreatürliche Sein erhabenes und unabhängiges Leben und Bewusstsein. Darum auch R., wie Tauler es oft sagt, dass, wie Gott ewig sei, so auch diess trinitarische Sein, diess Gebären, Geborenwerden, Geisten nicht ein einmaliges, sondern ein stetes, unablässiges, ewiges sei.

Uebrigens erkennt Rusbroek in diesem Dogma, überhaupt aber in der Lehre von Gott, ein Mysterium, das unerfassbar sei allem kreatürlichen Verständniss, eine Schranke. „Die hohe unbegreifliche Natur Gottes übersteigt alle Kreaturen in dem Himmel und in der Erde, denn alles, was Kreatur begreifet, das ist Kreatur, aber Gott ist über alle Kreaturen und ausser allen Kreaturen und inner allen Kreaturen, und aller geschaffene Begriff ist zu enge und zu begriffen.... Also falgiert (kommt zu kurz) alles geschaffene Licht zu wissen, was Gott ist; die Washeit Gottes (was Gott ist) übersteigt alle Kreaturen; aber die Dassheit Gottes weiss man wohl". Was der Mensch von der Washeit Gottes fassen könne, sei wie eine „Nadelspitze gegen den Himmel und Erde" (s. T. 59). Besonders auf der unteren (wirkenden) Stufe verlangt er einfachen Glauben, denn Gott könne nur in und mit Gott begriffen werden, was auf der Stufe der Schauung bis auf einen Grad als möglich von ihm angenommen wird. —

Von den göttlichen Eigenschaften findet sich, wie bei den andern Mystikern, so auch bei ihm wenig. Er sagt nur mit Tauler, dass, was wir von Gott aussagen, „Behalter, Erlöser, Schöpfer,... Wahrheit, Weisheit, Macht, Gutheit", wir diess nur so fassen und denken sollen, wie es dem göttlichen Wesen gemäss sei". Denn „diese Namen, die wir Gott zueignen, geben wir ihm, um seiner unbegreiflichen Edelheit und Hochheit, um dass wir ihn nicht nennen noch vollkommen aussprechen können.... Die hohe Natur Gottes selbst ist einfältig und ungenannt (unnennbar) von den Naturen".

Die Eigenschaften, wenigstens sofern sie nicht mit den Personen in der Trinität zusammenfallen, hätten also keine reale Bedeutung in Gott selbst, sondern seien nur subjektive

Auffassungen von und für den Menschen. Unter den Eigenschaften selbst hebt er dann aber drei oder vier hervor, auf welche er die andern basirt als auf die Fundamental-Eigenschaften: die Macht, die dem Vater korrespondirt und sich besonders in der Schöpfung aus Nichts kund gegeben; die Weisheit, die Eigenschaft des Sohnes: vermöge deren Gott Alles so wohl geordnet; die Güte oder Liebe — dem h. Geiste entsprechend, vermöge deren Gott in unzähligen Wohlthaten und Gaben ausfliesset. Zuweilen fügt er auch noch die Gerechtigkeit bei, vermöge deren Gott sich selbst den Frommen in ewiger Seligkeit zu geniessen gibt, die Bösen aber zu ewiger Strafe verdammt.

Schöpfung. Welt. Mensch.

Wie die andern Mystiker nimmt auch R. eine ideale Präexistenz der Dinge in Gott an, womit der Gedanke ausgesprochen wird, dass das Geschaffene nichts Zufälliges, Willkürliches, nichts von Aussen her von Gott Gewordenes oder an Gott Herangetretenes sei, sondern einen wesentlichen, ewigen, göttlichen Karakter trage. R. drückt sich noch bestimmter in dem Sinne aus, dass Gott in seinem ewigen Selbstleben und Selbstbewusstsein sich und in sich alle Dinge zugleich umfasse. Wie er aber das göttliche Selbstleben und Selbstbewusstsein vermittelt durch den Sohn (und den h. Geist) so auch dieses göttliche Sein und Umfasstwerden aller Dinge eben wieder mit und durch den Sohn, denn, anders gefasst, würde ein Gott Fremdes in Gott treten. Es ist eine ewige Schöpfung in Gott dieser zeitlichen vorausgegangen mit und in der Geburt des Sohnes, des Wortes, der Weisheit, in welcher ideell und potenziell eine ganze Welt voll Vernunft gesetzt ist. R. nennt diesen Anfang einen „Beginn sonder Beginn“, ein „ewig Ausgehen und ein ewig Werk sonder Anfang“. Von diesem ewigen „Ausgang“ der Dinge sagt er: „Mit und in der ewigen Geburt (des Sohnes) sind auch alle Kreaturen ausgegangen ewiglich, ehe sie geschaffen waren in der Zeit, so hat sie Gott angesehen und erkannt in ihm selber mit Unterscheid und lebender Vernunft, und in

einer Anderheit sein selbst, doch nicht ein ander in aller Weise, denn alles, das in Gott ist, das ist Gott.... In dieser Weisheit (ewiger Sohn) beschauet Gott sich selber inne und alle Dinge in einem ewigen Nu sonder vor und nach mit einem einfältigen Sehen.... Er sieht sich selber an als alle Dinge und diess ist Gottes Bild und Gleichniss.... Er erkennt sich selber und alle Dinge in einem Sehen, und alles, das er mit Unterscheid erkennt in dem Spiegel seiner Weisheit in Bilden, in Ordnungen, in Formen, in Vernunft, das ist alles Wahrheit und Leben und das Leben ist er selbst, denn in ihm ist nichts, denn seine Selbstheit; nichtsdestoweniger sind alle Dinge in ihm sonder ihnen selber als in ihrer eigenen (Ur) Sache (Urstand). Und hierum spricht S. Johannes: alles das gemacht ist, das war Leben in ihm und das Leben ist er selber".

Die zeitliche Schöpfung selbst ist nun aber nicht ein Ausfluss von göttlicher Natur oder Substanz, sondern ein freies Werk Gottes. Gott hat, was er gemacht hat, „gemacht nicht von Naturen noch von Noth, sondern von Freiheit seines Willens, ... aus Nichts.... Im Beginne der Welt, da Gott den ersten Menschen machen wollte in unserer Natur, da sprach er in der Dreifaltigkeit der Personen: machen wir den Menschen zu unserem Bild und Gleichniss. Gott ist ein Geist; ein Sprechen ist sein Erkennen, sein Wirken ist sein Wollen, nd er vermag alles das er will, und sein Werk ist Vollkomenheit und wohl geordnet". Aber R. geht noch eindringenr in die Sache. Diess ewige „Ausgehen und Leben" der nge in Gott „sonder ihnen selber" sei „Ursache" ihres lichen Geschaffenseins; die „Reichheit, die Gott selber ist" ewiglich in sich beschloss, habe er „offenbaren" wollen. Und wie diese ideale Welt in Gott ewiglich beschlossen esen, also dass er „in ihm selber Ordnung und Weise ein Spiegel aller Kreaturen" war, so „hat er auch, fährt rt, nach seinem Exemplar alle Dinge (zeitlich) geht in Ordnung, in Weisen, in Maass, Gewicht" lso „ist er in allen Dingen und alle Dinge in ihm".
eber den Umfang dieser äusserlichen Geschaffenwelche er „ein äusserliches, sinnliches" Reich und ein

„grobes Gleichniss Gottes“ nennt im Gegensatz zu dem inneren, geistigeren Reich der Seele und dem erhabeneren göttlichen Bild und Gleichniss, das da abgeprägt ist, hat sich R. weitläufig ausgelassen. Nach seiner Art stuft er diese äussere geschaffene Welt, von der je die niedere Stufe in die höhere, oder je die höhere in die nächst niedere übergeht. Von den vier Elementen nennt er die Erde als das „unterste“; dann das Wasser, dann die Luft, „welche der Erde und dem Wasser eine Zier ist; denn ohne das sinnliche Licht (welches durch das Medium der Luft scheint), würde keine einzige Farbe oder Gestalt von der andern verschieden erkannt werden können“. Das vierte Element, das Feuer, „gibt den andern Elementen Fruchtbarkeit, denn ohne das Feuer würde nichts weder auf der Erde noch in den Wassern noch in der Luft wachsen, sein Leben erlangen oder erhalten“. — Die höhere überirdische Welt theilt R. in drei Himmel. Er spricht (mit seiner Zeit) von einem „untersten“ Himmel, den er die Feste oder das Firmament nennt, und der geschmücket ist mit der mannigfaltigen Klarheit der Fixsterne und der Planeten, „die die Natur regieren“. Von diesen Planeten weiss R. viel; sie seien einander ungleich in der Natur, Wirkung, Form und Gestalt, durch sie werden auch alle unteren Geschöpfe beweget, leben und wachsen, jegliches in seinem Geschlechte. Auf diesen untersten Himmel lässt er den mittleren folgen, der wegen seiner Helle der krystallene genannt werde. Nach unten sei er dem Firmament eine Zierde, dessen obersten Theil er erleuchte; sein oberster Theil, das, was den Feuerhimmel zunächst berühre, heisse „das erste Bewegliche (Bewegtwerdende und Bewegende, primum mobile)“; „hieraus entspringet alles Bewegen durch die Kraft Gottes; aus diesem Bewegen laufet das Firmament und alle die Planeten“. Man sieht, wie dieser krystallene Himmel auf das Firmament und die Planeten dieselbe Wirkung ausübt, wie diese auf die Erde. Aber „diess erste Bewegliche“ sei zugleich die primäre (und mittelbare) Ursache aller Bewegung überhaupt. — Den „obersten Himmel“ nennt R. auch den Feuer-Himmel (coelum empyreum), „eine pur einfältige, ewige, unvermengte Klarheit“. Er ist „unbeweglich, ruhig“, „unwandelbar über alle

Dinge"; und „ist da nicht Zeit noch Stätte noch Berührung (Bewegung) noch nimmermehr Verwandlung"; er ist über alles, „das Gott je leiblich oder materlich schuf" und zugleich Urstand und Anfang alles körperlichen Seins, „umringend und umgebend alles Materliche". Er ist recht „nach dem Bilde Gottes gemacht", seine Klarheit „hanget in das geistlich unerschaffene Licht, welches Gott selbst ist", und kann nur von den verherrlichten Augen der Seligen gesehen werden. Als solcher ist er „die auswendige Wohnung und das Reich Gottes und seiner Heiligen", gleichsam der Leib Gottes. Denn „wiewohl Gott über alle, geistige und leibliche, Dinge ist, die er gemacht hat, so ist er doch auch in allen Himmeln und in der ganzen Welt und in allen Kreaturen, die er nach seinem Willen regiert, leitet, ordnet; zumal aber ist er über allen Dingen in dem obersten Himmel, welchen er nach seinem Bilde geschaffen und mit seiner Herrlichkeit gezieret hat."

Diese äussere Schöpfung in ihrer Stufengliederung setzt nun aber R. in bald nach-, bald vorbildende Beziehung zu Gott, zur Seele, und zu dem mystischen Leben, so dass wir in der Theologie, in der Psychologie und in der Ethik Anklänge finden. Denn sein das Ganze umspannender Geist sieht in diesem Ganzen Alles auf einander bezogen und für einander geordnet; überall Vorbilder und Nachbildungen. Dieselbe Ordnung des Weltgebäudes ist auch die Ordnung der geistigen Welt; was dort der „reine", pur einfältige Himmel ist, ist in der Natur des Menschen „die wesentliche Einigkeit" in seinem geistigen Leben die Beschaulichkeit, in Gott das reine Gottsein; was dort das primum mobile ist, ist in der Welt der Geister der h. Geist, der erste Beweger alles geistig-übernatürlichen Lebens; in der Natur des Menschen „die Einigkeit des Geistes", denn „in dieser Einigkeit wird der Geist beweget von innen in der Kraft Gottes natürlich und übernatürlich"; und im mystischen Leben das innige Lebensstadium, wie in dem Firmament das wirkende sich vorbildet und die niedere Kraft. So sind, was dort die drei Himmel sind, im mystischen Leben die drei Lebens-Stände, und es ist ganz dasselbe Verhältniss zu einander in diesen wie in jenen. Wie ferner die Fixsterne und die Planeten zugleich

mit dem Firmament, an dem sie hangen, umgewälzt und bewegt werden, also gehorchen die Kräfte der frommen Seelen den Einwirkungen Gottes und seines Geistes mit guten Werken und Tugenden. R. spinnt diess dann aber in einer Weise aus, die, eben weil zu fein ausgesponnen, zuletzt als „gemacht" erscheint. Z. B. wie die 7 Planeten die Erde bewegen, so machen auch die 7 Gaben des h. Geistes das sittlich-religiöse Leben fruchtbar. Eben diese 7 Gaben korrespondiren den vier Elementen und den drei Himmeln (s. u.), diesen vier Elementen selbst für sich die vier Haupttugenden. —

Diese äussere Schöpfung nun, wenigstens die irdische, ist für den Menschen, zu dessen „Dienst", „nöthigem Gebrauch", als „Weg" zu Gott. Denn der Mensch ist der Höhepunkt dieser irdischen Schöpfung. Selbst die Engel, die R. in die bekannten drei Hierarchien stufet: Engel, Erzengel, Kräfte; Gewalten, Herrschaften, Fürsten; Throne, Seraphim, Cherubim (er wechselt übrigens auch mit diesen Namen), haben (nach ihm) eine wesentliche Beziehung auf den Menschen, dem sie theils Mithelfer sind im Kampfe, theils Mitgeniesser im Siege der Beschauung.

Wenn R. allem geschaffenen Sein eine ideelle Präexistenz in Gott gibt, so doch ganz besonders dem Menschen, dessen (Ur)Bild eben der Sohn, das Wort, ist. „Wir haben alle ein ewig Leben mit dem Sohne in dem Vater, und dasselbe Leben fliesset und wird geboren mit dem Sohne aus dem Vater, und das Leben hat der Vater mit dem Sohne ewiglich erkannt und geminnet in dem h. Geiste, und also haben wir ein lebend Leben, das ewig ist in Gott vor aller Geschaffenheit". Er sagt daher mit Recht: Gott habe uns (im Sohne) „ewiglich erkannt und geminnt, gerufen und erkoren". Dieses unser ewiges Sein im Sohne sei nun, wie das der Schöpfung überhaupt, die Ursache unserer zeitlichen Schöpfung. „Diess ewige Ausgehen und diess ewige Leben, das wir in Gott ewiglich haben und sind, sonder uns selbst, das ist eine Ursache unseres geschaffenen Wesens in der Zeit". Aber auch hier hält R. den Schöpfungsbegriff fest. „Aus dem lebenden Leben hat uns Gott geschaffen, aber nicht von dem lebenden Leben, noch von seiner Substanz, sondern

von nichts.... Wir haben alle über unserer Geschaffenheit ein ewig Leben in Gott, als in unserer lebendigen Ursache, die uns gemacht und geschaffen hat von Nicht, aber wir sind nicht Gott, noch haben wir uns selbst geschaffen. Wir sind auch nicht aus Gott geflossen von Naturen, sondern, da uns Gott ewiglich geliebt hat und erkannt in ihm selber, so hat er uns gemacht.... Und er erkennet alle Dinge, und alles, was er will, vermag er zu thun im Himmel und auf Erden". — Wenn nun R. von der zeitlichen Schöpfung der Dinge überhaupt meint, dass sie Gott ins Leben gerufen habe, um die Reichheit, die er in sich beschloss, zu offenbaren, so hat er damit auch die Erschaffung des Menschen motivirt. Wie der Sohn aus dem Vater persönlich und unterschiedlich ausgegangen sei, und diess nicht ein leeres Gedankenspiel oder -Ding sei, so müsse auch die (Menschen-) Welt, die mit dem Sohne aus dem Vater geboren werde, selbständig, für sich werden, eine Existenz gewinnen, die aber, weil es eine Welt der unendlichen Mannigfaltigkeiten und Besonderheiten sei, nur eine zeitlich-ewige sein könne; würde sie es nicht, so würde Gott die Welt, die in ihm (dem Sohne) ewiglich beschlossen liegt, aber (weil sie nichts Leeres ist noch sein kann), die Tendenz hat, (zeitlich) zu werden, nicht offenbaren, was ein Widerspruch wäre. Das sind die letzten Gedanken R.'s, die er aber nicht bis zu ihrer vollen Klarheit ausgebildet hat, besonders auch nach der Seite nicht, wie er die Schöpfung einerseits im Wesen Gottes (durch den Sohn) angelegt sein lässt, so dass die zeitliche Schöpfung eine Folge der ewigen ist, anderseits doch Gottes Natur unnothdürftig aller zeitlichen Schöpfung erklärt, diese durch den reinen Willen Gottes setzt und motivirt. Diese Gedanken, die weit über diejenigen Suso's und Tauler's in diesem Stücke gehen und an Eckard erinnern, der die Schöpfung auch als Willens- und Wesens-Akt Gottes fasst, finden ihre Vervollständigung darin, dass der geschöpfliche Mensch (Geist) in seiner Art (analog dem ewigen Sohne Gottes) der Herrlichkeit Gottes theilhaft werden solle. „Das Warum, dass Gott die Engel schuf und den Menschen, das war seine grundlose Güte und Edelheit,... auf dass die Seligkeit und die Reichheit, die er selber ist,

geoffenbaret werde den verständigen Kreaturen, auf dass sie seiner geschmacken in der Zeit und gebrauchen über Zeit in der Ewigkeit".

Im Allgemeinen sagt R. von dem Menschen, Gott habe ihn zu so hoher Würde gemacht, dass keine Kreatur sich hätte unterfangen dürfen zu denken, Gott würde sie so hoch erheben; ja wir selbst könnten nicht erdenken, wie er uns grösser oder herrlicher hätte machen können oder sollen. „Denn weil er nicht machen konnte, dass wir von Natur Gott wären, da solches zu sein ihm allein zukömmt, so machte er, dass wir göttlich würden aus Gnaden, um mit ihm zugleich in steter Liebe eine Seligkeit und ein Reich zu besitzen. Darum schuf er uns zu seinem Bild und Gleichniss, damit wir in diesem seiner fähig wären; darum hat er den Himmel, die Erde und alles, was der Himmelskreis in sich fasst, zu unserem Gebrauch und Dienst erschaffen, dass wir ihm allein dienen, seine Gebote halten und mit ihm selig sein sollen". Nebenher führt R. auch den Augustinischen Satz an, die Menschen seien geschaffen und berufen, den Ort einzunehmen und durch alle Tugenden und Treue gegen Gott zu verdienen, den die bösen Geister durch ihre Hoffarth und ihren Ungehorsam verloren.

Die anthropologischen Bestimmungen R.'s sind im Allgemeinen übereinstimmend mit denen Taulers (S. 65). Auch er spricht von einem „dreifachen Leben", das gewissermaassen den drei Lebensständen zu Grunde liegt (s. u.) und in dem sich selbst der Makrokosmus der äusseren Welt nach seinen Ordnungen und Stufen abbildet und wieder findet. Er ist indessen beflissen, zu erklären, dass diess „nur ein Unterschied im Denken" sei; in der „Natur" seien diese dreierlei Leben oder Menschen „Eins", Ein Mensch. Der Geist, sagt er, sei „in jegliche Einigkeit gebildet nach Allheit seiner Substanz"; das heisst: der Geist sei nicht gleichsam zertheilt, sondern jede „Einigkeit" sei nur eine andere Stufe, Erscheinungsweise desselben Geistes in seiner Allheit.

Das sinnliche Leben, die „Viehlichkeit", nennt er „als zu unterst", als das „unterste Leben". Dann setzt er „das mittlere Leben", auch „das vernünftige" von ihm genannt, das in ein niederes und in ein oberes Gebiet zerfällt. Jenes be-

fasst in sich die „zornige“ Kraft (vgl. S. 85), vermöge deren der Mensch alles, was den guten Sitten zuwider, alle „Viehlichkeit der Natur“ in Schranken halten, überwinden, beherrschen sollte, die „begierliche“ Kraft und die „vernünftige“, „redliche“ Kraft. Die beiden ersteren, so sie nicht mit Tugenden geziert seien, seien dem Menschen auch mit den Thieren gemein; erst die vernünftige Kraft mache zwischen beiden einen Unterschied. Zuweilen spricht er von einer „freiwilligen“ Kraft. Sie sei dem „Feuer“ gleich, das Element des Feuers im Menschen, wie die zornige Kraft der Erde, die begierliche Kraft dem verfliessenden Wasser, die vernünftige der hellen Luft antworte. Oefters aber lässt er die freiwillige und die begierliche Kraft zusammenfallen; und wo er jene weglässt, ist es die begierliche Kraft, da der freie Wille wohnen soll, und dann nennt er sie „die oberste Statt des Reiches“. — Die oberen Kräfte — der Schwer- und Ausgangspunkt des „innigen“ Lebens — sind Memorie, Verstand, Wille. Das ist alles ohne Eigenthümlichkeit. Diese Stufe steht über jener niedern, wie des Himmels Firmament über den irdischen Elementen. — Endlich spricht R. von einem „göttlichen Leben“ (vergl. T. S. 67), von einer „Wesenheit“ der Seele, dem „unbeweglichen Grunde“, dem „Funken“, „Gipfel“, „oberster Rede“ (ratio); diess „Oberste unserer Seele“ sei allezeit „sehend und neigend in seinen Beginn“; hier sei die Wohnung Gottes im Menschen; hier „ruhe“ die Seele und raste in Gott und wirke nicht, sondern nur durch die Kräfte; desswegen sagt R. von d i e s e r Vernunft („Rede“), sie mache, so sie erleuchtet sei, in dem Reich der Seele „den Tag des Herrn, den Sonn- und Feiertag“. Auf diese Kraft, die, wie man leicht sieht, dem obersten Himmel entsprechen soll, könne nur Gott wirken, nicht die Natur; denn sie ist „breiter und weiter als die ganze Welt“, höher als der höchste Himmel, tiefer als das tiefste Meer; sie ist das Ende aller Wirkungen (der Kreaturen).

Etwas Eigenthümliches ist nun aber in den anthropologischen Bestimmungen R.'s der Begriff „der E i n i g k e i t e n“. Er spricht nämlich, wie schon gesagt, auch „von dreierlei Einigkeit, die in allen Menschen natürlich und dazu

übernatürlich in guten Menschen sei". Wie nämlich dreierlei Stufen von Kräften, so seien auch dreierlei Einigkeiten, die sich zu diesen Kräften ungefähr verhalten wie die Quellen oder Seen — Wassersammler — zu den Bächen, Flüssen; daraus die thätigen Kräfte quellen, und darein sie wieder strömen; oder wie die Sonne zu den einzelnen Strahlen, oder wie die Einfältigkeit und die Mannigfaltigkeit. Sie selbst nämlich wirken nicht, wohl aber werden hier die Einwirkungen Gottes empfangen; die Kräfte der Seele aber, die wirken, fliessen aus ihnen, „haben alle ihre Macht und ihre Möglichkeit" in ihnen und rasten wieder in ihnen. R. nennt diese Einigkeiten auch das „Eigendom" der Kräfte, — das, was deren eigenthümliches Sein begründet (daher bald Eigenthümlichkeit, bald Grund und Ursprung).

Seiner Eintheilung entsprechend spricht er nun zuerst von der „niedersten Einung, die leiblich ist", „dem Eigendom der leiblichen Kräfte in Einigkeit des Herzens, Beginn und Ursprung des leiblichen Lebens". Diese Einigkeit besitze die Seele in dem Leib und in der Lebendigkeit des Herzens; und „hieraus fliessen alle leiblichen Werke und die fünf Sinne". Hievon heisse die Seele (im weiteren Sinne) — „Seele" (im engeren Sinne im Gegensatz von Geist), sofern „sie des Leibes Form ist und sie den Leib beseelt, das ist, dass sie ihn lebendig macht und das Leben (er)enthält". Hier sei der Mensch „gefühllich und sinnlich".

Weiter nennt er nun die Einigkeit der mittleren, oberen Kräfte, die wir „in uns selber besitzen über Sinnlichkeit"; hieraus „kommt Memorie, Wille, Verständniss und alle Macht geistlicher Werke". In dieser Einigkeit heisse die Seele nicht mehr Seele, sondern „Geist" und hier sei der Mensch „vernünftig und geistig".

Die „höchste" Einigkeit, die oberste, nennt R. bald „die wesentliche Einigkeit in Gott", bald die „wirkliche des Geistes" oder „der oberen Vernunft", welche „wirkliche" Einigkeit „dieselbe Einigkeit" sei, die „in Gott" hange; nur nehme man sie hier „wirklich" (aktiv), dort „wesentlich". Als diese „wirkliche" lässt sie R. offenbar zusammenfallen mit der „Einigkeit der oberen Kräfte", die „ihren natürlichen Ur-

sprung“ in der „wesentlichen“ nehmen. In dieser Einigkeit liege, sagt er, „Macht und Beginn und Ende alles kreatürlichen Werkes, natürlich und übernatürlich“, soweit es gewirkt werde „kreatürlicherweise durch Grazie und göttliche Gaben und Eigenmacht der Kreaturen“; in ihr „alle Mannigfaltigkeit der Tugenden, die leben und sich schliessen in Einfältigkeit des Geistes“; in ihr liege zugleich, wie die Wurzel sittlicher Vollkommenheit durch Auskehr in die Kräfte, die aus ihr fliessen, so die Möglichkeit vollkommener Religiosität, sofern man in sie einkehre; denn hier sei Gott noch herrlicher als in seinem Himmel, hier „regniere“ er, hier werde man Gottes gewaltig, sei man „habelich, Gott sonder Mittel und ohne Unterlass zu empfangen“, hier sei der Geist nach seinem innigen höchsten Theil. „eine Wohnung Gottes, die Gott besitzet mit ewigem Insein, und die er allezeit besucht mit neuem Inschein neuer Klarheit seiner ewigen Geburt“, hier begehre der Mensch seiner Natur nach allezeit das Gute (s. o.).

Diese (wirkliche) Einigkeit des Geistes, die in ihrem Verhältniss zu dem Wesen der Seele R. mit der „ersten Berührung“, d. h. mit dem krystallenen Himmel, dem primum mobile, vergleicht und mit dessen Verhältniss zum Feuerhimmel, fällt, wie man sieht, auch wohl zusammen mit der „wesentlichen“ Einigkeit, in der sie ruht, welche wesentliche Einigkeit unser Sein aus Gott (wenn auch nicht von der Substanz Gottes), unser „Hangen in Gott“ bezeichnet. „Wir besitzen sie in uns selber und doch über uns als ein Beginn und Enthalt unseres Wesens und Lebens.... Alle Kreaturen (nicht allein die Menschen) hangen in einer Einigkeit in Gott mit Wesen, mit Leben und mit Enthalt, und schieden sie in dieser Weise von Gott, sie würden ein Nicht und würden zu Nichte.... Sie (die Einigkeit) besteht in ihr selber nicht, sondern sie bleibt in Gott und fliesset aus Gott, und sie hanget in Gott, als in ihrer ewigen Sache.... Und in dieser Weise scheidet sie nie von Gott, denn diese Einigkeit ist in uns von blosser Naturen.... In ihr bestehet unsere Gleichheit mit Gott von Naturen.... Sie ist allen Menschen eigen, guten, wie bösen, nur den Sündern verborgen wegen Grobheit der Sünden“.

Diese „Habelichkeit“ Gottes, die in dieser höchsten Einigkeit der Seele, in dem „Eigendom der obersten Kräfte“ liegt, explizirt nun R. aber auch nach ihren Momenten, in welchen sie, wie er sagt, in ihrer höchsten Edelheit der Dreieinigkeit, deren Bild eben hier abgeprägt sei, antworte. Als das eine Moment, die eine „Eigenschaft“, nennt er, dass hier in dieser wesentlichen Einigkeit, in „dieser Substanz unserer Seele“ eben diese Seele (Geist) „ungebildete, wesentliche Blosheit“ sei, und darin seien wir „gleich und geeinigt dem Vater und seiner göttlichen Natur“. Als die andere Eigenschaft bezeichnet er „die oberste Rede (Vernunft) der Seele, das ist, eine spiegeliche Klarheit, darin wir den Sohn Gottes empfangen, die ewige Wahrheit“. Die dritte Eigenschaft sei (im engeren Sinne) „der Funke der Seele, das ist, die natürliche Ausgeneigtheit der Seelen in ihren Ursprung, darin empfahen wir den h. Geist, die Minne Gottes“. —

Diese drei Grundkräfte oder „Einungen“ der Seele, die wir bis jetzt haben kennen lernen, „stehen“ übrigens, sagt R., in dem Menschen „als ein (natürlich) Leben und ein Reich“, — eine Bezeichnung, deren er sich öfters bedient; und dieses Reich „soll besessen und verziert werden übernatürlich“ (sittlich und religiös) in allen drei Lebensständen (s. u.); in jeder der höheren aber soll es höher geziert und adelicher besessen werden.

Auch als einen Mikrokosmus liebt R. diese innere Welt, dieses „Reich der Seele“ zu fassen und darzustellen; als ein Wiederbild des grossen Weltganzen, wie wir diess bereits gesehen haben. —

In diese Seele und zwar in den obersten Theil derselben, in die „Einigkeit des Geistes“ sei nun, sagt R., das Bild Gottes eingedrückt. Dieses Bild, das nichts anderes ist, als die eben mit der wesentlichen Einigkeit gesetzte Potenz, Gottes, und zwar nach göttlicher Weise, inne zu werden, fällt gewissermassen mit dieser selbst als ihre Begründung zusammen. „Unser geschaffen Wesen, sagt R. diessfalls im Allgemeinen, hanget in (nicht: dependet, wie Surius übersetzt) das ewige Wesen ... in Gottes ewiges Leben, das wir in Gott

haben als in seiner ewigen (Ur) Sache, die ihm eigen ist von Naturen;... und ist eins mit ihm nach weselichem Sein". Wie er diess näher durch den Sohn, den Logos, die Weisheit vermittelt, das führt ihn auf das Bild, „denn der Sohn ist (Ab)Bild und Gleichniss Gottes" und zugleich „unser (Ur-) Bild und Gleichniss"; Bild aller Kreaturen überhaupt, in dem Gott uns (und alle Dinge), „ehe wir geschaffen waren, in ihm selbst" erkannte und erkennt; darum hätten wir, sagt er, „in der ewigen Weisheit Gottes das ewige Wesen und Leben", und „das ist Gott gleich"; in diesem göttlichen Bilde hätten und seien Alle „ein ewig Leben und Wesen sonder ihnen selber als in ihrem ewigen Exemplar". Verstehen wir aber wohl: dieses Bild haben wir in uns nicht blos nach unserem idealen präexistenziellen Sein, sofern wir vor unserer Geschaffenheit im Sohne Gottes waren, sondern eben auch in Bezug auf unser geschaffenes Leben, wie R. ausdrücklich sagt, aber nach seinem „wesentlichen" (nicht an und für sich schon wirklichen) Seyn; oder wie er sich auch ausdrückt, in unserer Geschaffenheit sei diess Bild „das Ueberwesentliche unseres Wesens" — verborgen in „die Substanz unserer Seelen". Ebendarum sagt er einerseits: „Unser geschaffenes Leben (nach seinem wesentlichen Sein, das gleich ist unserem idealen Sein in der Weisheit Gottes) ist Ein Leben sonder Mittel („hanget in") mit dem (Bild und) Leben, das wir in Gott haben, das sonder Mittel Eins in Gott ist.... Unsere Geschaffenheit lebt in unserem ewigen Bilde, das wir haben in dem Sohne Gottes, und unser ewiges Bild ist Eins mit der Weisheit Gottes und lebet in unserer Geschaffenheit.... Diess Bild ist wesentlich und persönlich in allen Menschen, und jeder Mensch hat es allzumal ganz und ungetheilt und alle Menschen haben es unter ihnen nicht mehr denn ein Mensch". Ebendarum aber sagt er auch anderseits: „Nichtsdestoweniger wird unsere Geschaffenheit nicht Gott, noch das Bild Gottes nicht Kreatur; denn wir sind (in Bezug auf unser wirkliches Sein) geschaffen zu dem Bilde Gottes (d. h. nicht selbst das Bild, nicht der Sohn Gottes, an und für sich),... um das Bild Gottes zu empfahen, und das Bild ist ungeschaffen, ewig, der Sohn Gottes". Wir seien „nur ein lebendiger Spiegel,

darin Gott das Bild seiner Naturen eingedrückt hat", und also „lebet er in uns gebildet und wir in ihm"; die Seele und unser einfältiges Auge sei „ein lebendiger Spiegel, den Gott gemacht hat zu seinem Bilde". Wiewohl also das Bild Gottes „sonder Mittel in unserer Seelen und ihr geeiniget" sei, nichtsdestoweniger sei „das Bild der Spiegel nicht, denn dann würde es (das Bild) zur Kreatur"; aber „die Einigkeit des Bildes in diesem Spiegel ist so gross und so edel, dass die Seele genannt ist das Bild Gottes". Hier empfange der Geist nach seinem innigsten höchsten Theile in blosser Naturen „Eindruck seines ewigen Bildes und göttlicher Klarheit sonder Unterlass,... recht als der unbefleckte Spiegel, da allewege das Bild in bleibt". Vermittelst dieser Klarheit seines ewigen Bildes, das wesentlich und persönlich in ihm leuchte, möge der Geist „sich selber entsinken nach dem höchsten Theile seiner Lebendigkeit in das göttliche Wesen" und besitze da „seine ewige Seligkeit" und fliesse dann wieder aus.

Dieses „Gebildetsein" der Weisheit Gottes in unserer Seele und „unser Wiedergebildetsein in sie" nennt R. auch „ein lebendes Leben", das in uns Allen sei „weselich und von blosser Naturen"; es sei, sagt er sehr treffend, „zusammengefügt", „geschaffen und ungeschaffen, Gott und Natur", „ein Begegnen und eine Vereinigung Gottes und unseres Geistes in blosser Naturen", im Gegensatz, meint er diess, zu der sittlich-religiösen, mystischen, wirklichen, nicht erst potenziell-natürlichen Union.

Kraft (in) dieses Bildes eben, oder vielmehr sofern wir nach dem edelsten Theil unserer Seelen, welcher „Eigendom (Fundus) unserer obersten Kräfte" sei, gemacht seien als ein lebendiger Spiegel, darin Gott sein ewiges Bild eingedrückt habe, und darin nimmermehr keine andere Bilde kommen können, wohne Gott im Menschen und komme „allezeit in ihn mit neuer Zukunft", denn „wo er kommt in dieser Weise, da ist er, und da er ist, da kommt er, und da er nie war, darein kommt er nimmermehr, denn in ihm ist kein Zufall noch Wandelbarkeit, und alles das, da er in ist, das ist in ihm, denn er kommt

ausser sich selber nicht". Kraft dieses (Spiegel) Bildes, das der Natur als solcher zukomme, sei der Mensch allezeit „sehend und neigend in seinen Ursprung", wenn er anders durch die Grobheit der Sünden es sich nicht verdecke (siehe oben), und „sonder Unterlass empfangend die ewige Geburt des Sohnes". Denn diese oberste Kraft unserer Seelen sei „bloss und unverbildet", und mit der Fähigkeit sei eben auch die Möglichkeit gegeben, dass wir Gottes inne werden. Die Verwirklichung selbst aber (dieser Potenz) hange nur von unserem freien Willen (und der Gnade) ab, „durch den wir Gott wieder wollen erkennen, lieben und erwählen, wie er uns von Ewigkeit her (im Sohne) erkannt, geliebt und erwählt hat"; und durch den wir (auf dem Grunde dieses Bildes) uns Gott an Tugenden gleich machen, soweit es menschliche Natur zulasse, das Bild, die Potenz, in dieser Art zunächst zum wirklichen Gleichniss ausprägend, bis wir, weiter und höher steigend, im unmittellichen Schauen die mystische Einung mit Gott erreichen, in der das Bild mit dem Urbild, dem Sohne, und durch diesen mit Gott sich geeinigt weiss und der Spiegel, der wir sind, das Bild, das darein gedruckt ist, hell und klar und stets wiederspiegelt. „Das Leben (in der Einung mit Gott, die in uns präformirt ist in dem Bilde) mag Niemand sehen, noch finden, noch besitzen, er sei denn durch Minne und die Gnade Gottes seiner Selbst gestorben in das lebende Leben und in die Fontäne getauft und zum andern Male geboren in göttlicher Freiheit in dem Geiste Gottes und allezeit inbleibend und Gott geeiniget in dem lebenden Leben, und in Reichheit und Vollheit seiner Minnen allezeit verneuend und ausfliessend mit Grazien in allen Tugenden". Nicht genug kann es R. wiederholen, dass, so hoch „die Edelheit ist, die wir von Naturen haben in der wesentlichen Einigkeit unseres Geistes, da er natürlich vereiniget ist mit Gott", diess uns doch „nicht heilig noch selig" mache, denn es hättens alle Menschen „von Naturen, beide gute und böse". Aber allerdings wiederholt er eben so oft, dass ohne diess Bild die Erreichung unseres Zieles gar nicht möglich, nicht einmal gedenkbar sei, dass die Potenz zum Göttlichen in uns müsse angelegt sein:

„diess Bild ist wohl die erste Ursache aller Heiligkeit und Seligkeit". —

Diess ist die Allen gemeine Menschennatur nach ihren psychologischen Grundbestimmungen. R. geht nun aber auch auf die verschiedenen Naturelle ein, auf die natürlichen Individualitäten, die er durch die Einwirkung der Planeten bestimmt werden lässt (nach Albertus Magnus). Wie er nämlich die Planeten in ihrer Bewegung abhängig macht von dem zweit-obersten Himmel, dem primum mobile, so schreibt er hinwiederum diesen Planeten eine Einwirkung zu auf des Menschen natürliches Sein und seine Natureigenschaften. „Als Kinder der Natur sind wir auch Kinder der Planeten". Die Planeten haben „einige Herrschaft über das sinnliche Leben, beides der Menschen und der unvernünftigen Thiere". Zwar an sich sei in ihnen „weder Wille noch Wissenschaft noch Leben noch einige Macht noch Gewalt", sondern „sie theilen aus der Kraft Gottes, die in ihnen ist, allen Kreaturen unter dem Mond, bis in den Grund des Meeres, Leben, Wachsthum und mancherlei Unterschied der Natur und des Geschlechts mit".

Wie nun sieben Planeten seien, meint R., so gebe es auch sieben Beschaffenheiten oder Komplexionen, die man in der Geburtsstunde aus der Einwirkung des jedesmaligen Planeten, unter dessen Zeichen man geboren sei, erhalte, und unter dessen Herrschaft der natürliche Mensch stets stehe. Diese Temperamente entsprechen daher dem Karakter der Natur des betreffenden Planeten. Da seien die Saturnischen: kalt, im Gefühl der Liebe trocken und unfruchtbar, finster, eigenwillig; diess trage sich über auf ihre sittlich-religiöse Laufbahn, wenn sie diese betreten, und mit diesen fehlerhaften Neigungen hätten sie ganz besonders zu kämpfen; die Söhne des Jupiters stellt er als das Gegentheil der vorigen hin, denn Jupiter „ist dem Saturn konträr, und regieret den Februar, da die Sonne sich bereits höher erhebet". Wie der Planet, so seien nun auch seine Söhne: warm, ausfliessend in guten Werken, gütig, sanft, freundlich, gesellig, einnehmend; aber diese Vorzüge seien doch nur „Fleisch und Blut"; die Menschen dieses Temperamentes seien in Gefahr, sich an

vergängliche Dinge zu halten. Die Martischen schildert R. den Saturnischen ähnlich, wie Mars in Vielem mit Saturn übereinkomme. Sie seien hitzig, wild, werden leicht im Gemüthe bewegt, aufgebracht, vergeben nicht leicht, rächen sich gerne, seien zur Hoffart geneigt. Wenn sie geistlich werden wollen, so nehmen sie leicht den äusseren Schein strenger Heiligkeit an und sehen auf Andere herab und richten sie. Die Kinder der Sonne, die sonnenhaften (solarischen) Menschen, seien gemäss der Sonne, „dem vierten Planeten“ (sic!). Sie hätten ein helles, weisses Antlitz, seien grosssinnig und hohen, muthigen Geistes, willfährig den Hülfsbedürftigen, reich begabet, liebreich, lieben den Tag der Weisheit und der Tugend, und „also geschieht, dass sie bei den Grossen der Erde in Gnaden stehen und zu grossen Ehren und Würden erhoben werden“. Sie seien von Natur ganz besonders geschickt, die Gnade Gottes zu empfahen. Die Venuskinder seien den Jupiters-Söhnen gleich, und tragen den Karakter ihres Planeten, des Morgen- und Abendsterns: „freundlich, höflich, von Natur warm, geneigt zu allem dem, was die Liebe verlangt“. Aber eben darin liege theilweise ihre Gefahr. Sie ziehen es gerne auf den Leichtsinn, dienen der Welt ohne Furcht und Bewegung des Gewissens und fragen nicht viel darnach, wie sie den Tag von Morgen bis auf den Abend hinbringen. Die Söhne endlich des Merkur seien wie ihr Planet und die Zeit, die er regiere: „warm und feuchter Natur, vollblütig, gütig, heiter, fast den Sonnenkindern gleich, sintemal diese beiden Planeten Gesellen sind“; sie seien auch weise, von Natur listig, verschlagen, wissen bequem und gut mit Guten und Bösen, Reichen und Armen umzugehen, kommen oft zu grossen Ehren, Würden und Reichthümern in der Welt. Aber auch sie, trotz aller Naturgaben, können doch nicht ohne die Gnade in das Reich Gottes kommen.

Diese Einwirkung des Himmels und der Planeten gehe aber doch rein nur auf die Natur, nicht auf den freien Willen und den Geist, der nur einer übernatürlichen Einwirkung, der göttlichen Gnade, zugänglich sei, die, dem siebenfachen Einwirken der Planeten korrespondirend, die sieben Gaben des h. Geistes in den empfänglichen Men-

schen giesst. Der freie Wille, „der König in der Seele, frei von Natur und noch freier von Gnaden", wiederholt R. stets, sei eine Macht, die im Stande sei, alles, was in der Natur sinnlich oder unordentlich sei, im Zaum zu halten und zu bezwingen; der Geist könne von keinem unvernünftigen Geschöpfe, auch nicht von dem ersten „Beweglichen", dem Uranfang aller äusseren Bewegung", bewegt werden; das Sittliche sei über alle Bewegung der Natur, soweit solche der Tugend entgegen sei. „Die Kinder Gottes herrschen vielmehr über die Natur und über den Lauf der Planeten und des Himmels, denn es ist ihnen alles unterthan". Selbst Gott könne uns ohne, gegen unsern Willen nicht selig machen, nur treiben, ziehen könne er uns. Ohne den Willen helfe uns das Bild Gottes nichts; denn das Bild sei eine natürliche, unzerstörbare Potenz des Göttlichen, vermöge dessen wir in uns allerdings „ein Grundneigen" zu Gott, in den „Ursprung unserer Geschaffenheit", haben — entsprechend dem Grundneigen Gottes, uns mit sich zu vereinigen, aber es sei eben nur Potenz, oder wie R. sich ausdrückt, unsere Einigkeit sei eben nur eine „mögeliche (potenzielle) Einigkeit"; es sei also alle Verwirklichung auf unsern Willen gestellt. „Hast du aber einen guten Willen, schreibt R. der Katharina von Löwen, so hast du den h. Geist in dir". —

Die geistige Ausstattung, wie sie durch Gott dem Menschen gegeben ist, haben wir nach R. kennen lernen. Er ist aus Gott ausgeflossen und Bild Gottes und zum Bilde Gottes geschaffen, das ist das Höchste, was er sagt. Ebendamit ist auch schon der Zug des Menschen ausgesprochen: „Alles, das Kreatur empfängt in ihren Begriff, das will sie übersteigen und ruhen in Gott"; damit auch seine Bestimmung, sein Ziel, seine Aufgabe, die Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen. Er soll wiederfliessen in Gott, „in denselben Grund, da diess Fliessen auskommt", wiederfliessen durch Aehnlichkeit in Tugenden, damit dann Gott ganz in uns, wir ganz in ihm seien. —

Eine andere Macht tritt aber der Erreichung unserer Bestimmung entgegen: R. nennt diese Mächte: „die Welt, der Feind, das eigene Fleisch". Diese Mächte werden in uns

zur Sünde durch unsere Freiheit, unsere Einwilligung. Diese sei die Wurzel aller Sünde, die darum ganz unser Werk sei. „Gott hat Alles gemacht; nur die Sünde hat er nicht machen können“, denn unsere freie Zustimmung mache erst die Reizungen zur Sünde zur wirklichen Sünde. „Konsent geben zu den Sünden und zu der Lust, die die leibliche (viehliche) Natur begehrt, das ist ein Scheiden von Gott.... Ich meine nicht schnelle Bewegungen des Beliebens oder der Gelust, davor sich Niemand bewahren mag.... Lust und Genügde, die darauf fällt (auf solche Einfälle, Reizungen der Natur) ist (tägliche) Sünde, und so man die Genügde fühlt und erkennt und darin mit Willen bleibt, sonder Streit, so wird die Sünde noch grösser, und ist, dass man die Sünde begehrt und suchet,... so ist die Sünde noch schwerer.... Neigung zum Bösen ist keine Sünde, aber Sünde thun wollen, ist Sünde“.

Um es nun „durch Gehorsam zu verdienen, dass sie befestiget würden in ewiger Treue“, in der rechten „Freiheit“, und „nimmermehr fielen“, gab Gott den ersten Eltern im Paradies ein Gebot, dass, wenn sie Gott treu geblieben wären, diess die Möglichkeit, die ihnen anerschaffen war, nicht zu sündigen, in die Unmöglicheit, zu sündigen, verwandelt hätte. Sie übertraten aber, von dem „Feinde aus der Hölle, dem Schalke“ verführt, das Gebot, und folgten sich selbst.

Wie des Sündenfalls, so erwähnt R. auch der Erbsünde und Erbstrafe: verdammt, der ewigen Seligkeit beraubt seien dadurch die Menschen geworden. „Die menschliche Natur — diese Braut Gottes — ward vertrieben in ein fremdes Land und gefangen und bedruckt und besessen von ihren Feinden, als nimmermehr weder zu Land (Heimath) noch zur Sühne zu kommen“. — Es findet sich aber nicht, dass dieses Dogma von Einfluss auf R.'s Mystik war; nur wo er von Christi Werk spricht, zeigen sich die Spuren. Indessen wie die Natur doch nicht wesentlich dadurch alterirt wurde, und die Menschen auch die Freiheit des Willens (zum Guten) nach dem Fall behielten, wofür er sich auf die Gerechten vor Christus beruft, wie daher dieser Sündenfall doch eigentlich nur erstes Glied in der Reihe der thatsächlieh vorhandenen ver-

kehrten Erscheinungsweise des Willens ist, so scheint auch Christus selbst und die Gnade doch nicht zuallererst durch ihn bedingt und hervorgerufen, sondern in der Trinität (und Schöpfung) schon angelegt.

Gott in seinem Verhältniss zum Menschen (Welt).

Das Heil im Allgemeinen.

Die dem Menschen anerschaffene Gott-Aehnlichkeit und Gott-Ebenbildlichkeit, die R. immer nur als potenzielle fasst, ist allerdings die erste Bedingung alles sittlich-religiösen und mystischen Lebens, bedarf aber zu ihrer Verwirklichung jener beiden andern Agentien, die mit einander wirken und einander bedingen: einerseits nämlich des Gotteswirkens und anderseits des Wirkens des freien Willens. R. kann sich kein geistliches Leben denken ohne diese „drei Bedingungen, die sich zu einander verhalten wie im Akte des leiblichen Sehens das auswendig Licht des Himmels oder ander materlich (leibliches) Licht, dass das Mittel, das ist die Luft, verklärt werde, da man durch sehen soll“ (Gnade); dann: „Freiwilligkeit des Menschen, dass er lässt ver(ab)bilden in seinen Augen die Dinge, die er sehen will“, und zuletzt: „dass die Instrumente, die Augen (geistigen Organe) gesund sind und sonder Flecken, also dass die groben leiblichen Dinge sich darin subtil verbilden mögen. Gebricht dem Menschen eines von diesen dreien, so fallirt (kommt zu kurz) sein leiblich Sehen“. So nun sei es auch im Geistigen.

Wir müssen nun aber, um auf die letzten Gründe zu kommen, auf Gott zunächst und zuallererst zurückgehen und auf „unser Ausgehen“ von ihm, wie das R. darstellt. Da finden wir, dass der ganze Weltlauf nicht bloss ein Abbild des trinitarischen Lebens in Gott (wie bei T.), sondern wesentlich mit diesem und in diesem gesetzt ist als ein Wiedereingang in Gott. „In der Umfassung der göttlichen Personen in gegenseitigem Wohlgefallen sind alle Engel und Menschen von dem ersten bis zum letzten eingeschlossen und an diesem Wohlgefallen hanget Himmel und Erde, das Wesen, Leben,

Wirken und die Erhaltung aller Geschöpfe". Wesswegen R. auch sagt: „Die Einigkeit des göttlichen Wesens hat ein ewig Ziehen alle Gleichheit in ihre Einigkeit". Oder noch näher fasst es R. so: in dem Sohne und seinem Ausgang (s. o.) seien wir (und alle Kreaturen) zugleich und unser Ausgehen ideell gesetzt, und ebenso unser Wiedereingehen durch den Sohn im h. Geist, der „das Minneband" beider ist. Die Trinität hat, wie man sieht, ihm nicht bloss eine wesentliche Beziehung (immanente) auf Gott selbst und göttliches Leben und Bewusstsein, sondern eine ebenso wesentliche, weil zugleich mit jener ersteren gesetzte, auf die Welt, die ideell mit ihr gegeben ist. Es ist diess die Beziehung der Trinität nach Aussen (ad extra). „Der Vater erkannte, schuf, ordiniret und regieret in dem Sohn und durch ihn alle Dinge stetlich in dem Himmel und in der Erde.... Durch die ewige Geburt (des Sohnes) sind alle Kreaturen ausgegangen ewiglich, ehe sie geschaffen waren in der Zeit (s. o.)... In dieser Klarheit, das ist in dem Sohne, ist der Vater nicht bloss ihm selber offenbar", sondern auch „Alles, das in ihm lebet". R. nennt daher den Sohn, das ewige Wort, „Exemplar aller Kreaturen und Lebendigkeit, eine ewige Regel sonder Wandelbarkeit, ein Durchstarren und Durchsehen aller Dinge sonder Bedecktheit, und ein Durchscheinen und Verklären aller Heiligen im Himmel und in Erden nach Würdigkeit".

Ebenso fasst R. den h. Geist als das Vereinigungsprinzip aller Welt mit Gott. Er nennt ihn ein Band nicht bloss des Vaters und des Sohnes, sondern auch „aller Heiligen und aller guten Menschen im Himmelreich und Erdreich,... eine unbegreiflich gross ausfliessende Reichheit und abgründige Gutheit, durchfliessend alle himmlische Geister in Weldichkeit, eine feurige Flamme, die es alles verbrennet in Einigkeit, eine fliessende Fontäne, reich von allem Schmack nach Jegliches Begehrlichkeit, ein Bereiten und ein Geleiten aller Heiligen in ihre ewige Seligkeit, ein Umfang und Durchgang des Vaters und des Sohnes und aller Heiligen in gebrauchlicher Einigkeit... Gleicherweise als der Vater sonder Unterlass alle Dinge neu ansieht in der Geburt seines Sohnes, also werden alle Dinge neu lieb gehabt von

dem Vater und dem Sohn (und) in dem Ausfliessen des h. Geistes".

Diess Weltumfassen Gottes in seinem sich selbst Umfassen und Lieben ist nun allerdings zunächst ein Ausfliessen Gottes. „Durch die Weisheit (Sohn) und den h. Geist neiget sich Gott (der Vater) zu jeglicher Kreatur mit Unterschied und begabet jegliche nach ihrer Würdigkeit", und diese „ausfliessende, milde Gemeinheit göttlicher Naturen" ziehe, sagt R., den Menschen ebenso „in ein Verwundern" als die unbegreifliche Hoheit Gottes. „Denn er sieht das unbegreifliche Wesen ein gemein Gebrauchen Gottes und aller Heiligen, und sieht die göttlichen Personen insgemein ausfliessen und wirken in Grazien (Gnade) und in Glorien, in Naturen und über Naturen, in allen Stätten, in allen Zeiten, in allen Heiligen, in allen Menschen, im Himmel, im Erdreich, in alle Kreaturen, die vernünftig oder unvernünftig sind oder natürlich sind nach Jegliches Würde und Noth und Empfänglichkeit. Und er sieht geschaffen Himmel und Erde, Sonne und Mond und vier Elemente mit allen Kreaturen und den Lauf des Himmels gemein, Gott ist gemein mit allen seinen Gaben, die Engel sind gemein, die Seele ist gemein in allen ihren Kräften und in alle dem Leichnam (Leib) und in allen den Gliedern und in jeglichem Gliede ganz.... Also ist Gott Jeglichem ganz und besonders, und doch gemein allen Kreaturen".

Diess „Fliessen Gottes" in die Welt und insonders den Menschen, ist aber zugleich auch ein Wiedereinfliessen, und „heischt" ein Wiedereinfliessen. Wunderbar schön vergleicht R. diess Walten Gottes mit einer fliessenden und ebbenden See; „es fliesst sonder Unterlass Gott in alle seine Geminnten nach Jegliches Bedürfniss und Würdigkeit, und ist wieder einebbend alle diejenigen, die begabt sind im Himmel und in Erden mit allem dem, das sie vermögen". Aehnlich spricht er von einem „Einziehen" Gottes; oder: Gott sei „ein lebendiger und steter Wirker".

So ist im höchsten Sinne die göttliche Weltgeschichte ein „Ausfliessen und Einebben" Gottes, und zwar ist es, nur nach Aussen hin, in Bezug auf die Anderheit Gottes, derselbe

Prozess, mit dem er in sich ausfliesset und einfliesset; durch diesen selben Prozess — im höchsten göttlichen Sinne — schaffet er auch, erkennet er, wirket er, liebt und vereinigt er: seine Liebe „will uns gar verbrennen in ihre Selbstheit".

Eine göttlich-erhabene, eine abgrundtiefe Geschichte! aber, wie R. grossartig sagt, „einer grundlosen Natur gehören grundlose Tugenden und Werke". Und eine ewige Geschichte sei es; denn diese Wirkung Gottes auf die Welt, diese Liebe, mit der der Vater uns im Sohne liebt, und der Sohn uns mit derselben Liebe im Vater, diese unsere Umfassung durch den Vater und Sohn im h. Geiste, und in seliger Geniessung im göttlichen Wesen, werde ewig erneuert durch die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater und durch die Ausfliessung des h. Geistes von beiden. Und verginge sie, so müsste auch nothwendig die Zeugung, die Ausfliessung, die Trinität vergehen, so könnten weder Gott noch Kreatur übrig bleiben, was ein undenkbarer Gedanke sei.

Nur dass R. allerdings Gott nicht mechanisch-unwiderstehlich wirken lässt auf den Menschen ohne dessen Freiheit; denn das göttliche Wirken ist ein Wirken zunächst auf die Freiheit des Menschen, damit diese sich Gott entgegenbewege; denn „allerdings können wir nichts Gutes thun ohne Gott", aber ebenso wenig „können wir wider unsern Willen und ohne unsere Mitwirkung Gott gleich werden"; ja, „Gott kann uns, so wir nicht wollen, weder heilig noch selig machen". Daher begabet Gott, wie R. so oft sagt, Jeden zwar „nach seinem Bedürfniss, aber auch nur nach seiner Würdigkeit".

Die grossen Momente dieses „Ausfliessens" und „Einebbens" Gottes (in Bezug auf uns) zählt R. öfters auf; zuerst eben dass wir von Ewigkeit her, ehe wir noch geschaffen waren, als wir noch ideell in Gott waren, von ihm auch schon angesehen wurden als Eins mit ihm; dann „dass Gott uns von Minnen geschaffen hat zu seinem Bilde und Gleichniss"; dann, als wir gefallen, dass der Sohn Gottes, in dem wir ewiglich waren, und der gewissermaassen auch wir war, nun auch unsere zeitliche Existenzform angenommen hat, ja für uns gestorben ist, und uns „sein Fleisch und Blut" (im Sakra-

ment) stets gibt. „Schaue mich an, lässt R. Christus (Gott) zu unserem Geiste sprechen, wie ich dich ansehe, erkenne mich, wie ich dich erkenne, liebe mich, wie du von mir geliebet wirst; geniesse meiner, wie ich dich geniesse, und wie ich ganz und unzertheilt und vollkommen dein bin, also will ich auch, dass du durchaus, ganz und unzertheilt mein seiest, denn von aller Ewigkeit her, ehe Etwas geschaffen war, schaute ich dich in mir selbst als Etwas, das Eins mit mir war, ja als mich selbst, — da erkannte, liebete, berief und erwählete ich dich. Ich habe dich zu meinem Bild und Gleichniss erschaffen. Ich habe auch deine Natur angenommen ... und habe meine Seele mit allen Gaben erfüllet, damit ich in der uns gemeinen menschlichen Natur meinem und deinem Gott nach allem meinem Vermögen bis in den Tod dienete. Und aus der Fülle meiner Gnade habe ich deine Seele und deine Kräfte erfüllet, dass du mir gleich würdest und durch mein Geben Gott ohne alles Ende ewiglich dienen könnest". — Diess sind, wenn man so sagen darf, die grossen historischen Mittelsmomente. R. spricht auch von drei Wegen, die den Menschen zu Gott führen: dem sinnlichen Weg, der Betrachtung der äusseren Welt; dem Weg des natürlichen Lichtes, der „ohne des h. Geistes Antrieb" betreten wird, aus den eigenen Mitteln der geistigen Natur; dem übernatürlichen, göttlichen Weg. Jene beiden führen nur zu einem natürlich-guten Leben, über das sich R. nicht so wie Tauler auslässt; ohne den letzteren aber sei gar kein wahrhaft sittlich-religiöses Leben erreichbar.

Die göttliche Mittheilung, dadurch Gott uns sich gleich machen und mit sich vereinigen will, ist nach R. zunächst Gnaden-, dann Selbst-Mittheilung; denn wie alle damaligen Mystiker unterscheidet auch er Gottes Gnade von Gott selbst. Mit andern Worten: Gott kommt zu uns mit Mittel — Gnadengaben, und über Mittel — er selbst. Diesen Mittheilungen Gottes „antwortet" der bereitwillige Mensch in entsprechender Weise: den Gnadenmittheilungen durch gute Werke und Tugenden: je inniger die Mittel, je höher die Tugenden, und umgekehrt, je bereiter und geneigter und höher gerichtet der Tugendwille und die Tugendübung, je höher

die Gnadenmittheilungen: „jegliches gute Werk fördert weiter“. Dadurch gewinnen wir die Selbstmittheilung Gottes, da seinerseits der Mensch ohne Mittel, über Tugenden in Gott rastet und von Gott „in eine ewige Geniessung“ eingeführt wird. Zwar werde alle menschliche Liebe, sagt R., nie ebenbürtig der göttlichen, aber einerseits reize diess eben die menschliche Liebe zu immer neuem Erbieten, anderseits sei dieser Ueberschuss göttlicher Liebe ihr eine Quelle seliger Lust. „Gott heischt ein Wiederfliessen, ... und Jeglichem heischt er auch mehr, denn er geleisten kann. Denn er zeigt sich so reich und so mild und so grundlos gut, und in diesem Zeigen heischet er Minne und Ehre nach seinem Werth und will von uns geminnet sein und hierin falgieren alle Geister, und also wird die Minne sonder Weise und sonder Manier, denn sie wissen nicht, wie dass sie es geleisten oder zubringen sollten. Denn aller Geister Minne ist gemessen, aber Gottes Edelheit und Minne ist ungemessen. Und hierum wird die Minne allezeit erneuert, auf dass Gott geminnet werde nach seinem Heischen und seinem Begehren. Und darum vereinen sich alle Geister sonder Unterlass und machen eine brennende Flamme von Minnen, auf dass sie das Werk volviren möchten, dass Gott geminnet werde nach seiner Edelheit. Der Verstand zeigt klar, dass es der Kreatur unmöglich ist, aber Minne will immer Minne vollbringen oder verschmelzen und verbrennen und zu Nichte werden in ihrem Falgieren; nichtsdestoweniger bleibt Gott ungeminnt nach seiner Würde von allen Kreaturen. Aber diess ist der erleuchteten Vernunft eine grosse Wollust oder Genüglichkeit, dass ihr Gott und ihr Lieb so hoch und so reich ist, dass er alle geschaffenen Kräfte überhöhet und von Niemand geminnet ist nach seinem Werth, denn von sich selber“.

Diese Liebe Gottes offenbart sich zunächst also, wie wir sahen, in der Gnade, deren auch die Natur zuerst bedarf und fähig ist.

Gnade; Gott (Freiheit).

„Die Natur kann nicht über sich selbst wirken.... Was über die Natur geht, ist nur durch Gnade möglich.... Es kann nicht sein, dass man Gott ohne Gott lauterlich suche und liebe, oder blos von Natur sich selbst übersteige; denn das sind Dinge, die über die Natur reichen, welche sich selbst durch sich selbst nicht verleugnen kann.... Das Leben mag nicht selig sein von Natur, aber das mag geschehen, dass es selig werde durch die Gnade Gottes." In dieser Art begründet R. die Nothwendigkeit der Gnade für den Menschen.

Sie ist aber von Seite Gottes begründet in der Natur Gottes, der „ein gemein Gut ist", dessen „grundlose Minne gemein" ist, der „sich nicht enthalten kann", dessen „Mildigkeit fliessen muss" (s. S. 89), der „sich gegen jegliche Natur (die seiner empfänglich ist) neiget und sie mit Tugenden erfüllet". So „entspringet die Gnade aus einem lebendigen Grunde Gottes, da nimmer Gnade noch Treue entbrechen mag"; und diese Gnade, dieses „übernatürliche Bewegen Gottes" ist „die erste, die prinzipale Ursache aller Tugenden". Hievon werden „beweget alle gute Geister im Himmel und in Erden in Tugenden und in Gerechtigkeit".

In ihrem Wesen ist sie, sagt R., „ein übernatürliches Berühren, Bewegen", ein „inwendiges Treiben und Jagen des h. Geistes, der unsern Geist treibet und jaget in alle Tugenden", ein (geistiger) „Sonnen-Blick, der in die Seele gegossen wird", „gleich der Kerze in der Luzerne, oder einem gläsernen Gefässe". Dieser „Inblick" der Gnade „verhitzet und verkläret" den Menschen, und macht ihn „ausfliessen in Tugenden", macht „fruchtbar" gleich „der Sonne", macht „lebendig", „Gott gleich".

Von der göttlichen Gnaden-Mittheilung, die R. auch „das ausfliessende", d. h. das in guten Werken und Uebungen auswärts fliessen machende „Berühren Gottes" nennt, unterscheidet er nun, wie gesagt, die Selbst-Mittheilung, das „einziehende Berühren Gottes" (vrgl. S. 94). Zwar ist „in ihrem Ursprung die Gnade Gott selbst"; wenn sie aber „in unsere Kräfte herabgeleitet wird und einfliesset und

wir durch sie wirken, so ist sie allerdings ein geschaffenes Wesen". In der Gnadenmittheilung gibt Gott seine Gaben, in der Selbstmittheilung sich selber über alle Gnade; jene gibt er in die Kräfte, sich selbst in die Einfältigkeit des Geistes; jene gibt er „um Werke", „Gleichheit mit ihm in uns darzustellen", sich selbst „um Gebrauchen und Rasten"; jene ist mittelich, der Weg, das Mittel zu Gott, in das blosse Wesen, da sich Gott gibt in aller seiner Reichheit sonder Mittel"; er selbst ist unmittelich. Zuerst gibt er seine Gaben: „möchten wir Gott empfahen in unsern Begriff, er gäbe uns sich selber sonder Mittel, aber das ist unmöglich; denn wir sind (anfangs) zu enge und zu klein, so grossen Gott zu begreifen". Durch die Gnade aber führt er uns in ihn selbst; von der Tugend, die sie wirkt, zur Gebrauchlichkeit, von der Uebung zum Rasten in ihm. Denn Gott selbst in uns können wir nur leiden, zu ihm selbst uns nur leidend, geniessend, gewirktwerdend verhalten, nicht aber selbst wirken, wie mittelst seiner Gaben in den Tugenden. R. zeichnet das Verhältniss der Gabe zu Gott selbst, wie des Scheines, der Strahlen, die hin und her schiessen, zur Sonne selbst.

Diese Gnade wirket aber durch und in und mit dem freien Willen des Menschen, und zwar „kommt Christus von oben als ein Herr und ein milder Geber, der es alles vermag, und wir kommen von unten als arme Knechte, die von uns selbt nicht vermögen, aber alles bedürfen"; er kommt zu uns von innen nach aussen, und wir kommen zu ihm von aussen nach innen. Beides gehört zusammen: „Gnade und Eigenmacht"; das ist eine „Ordnung Gottes"; auch das: wie sie zusammenwirken. In diesem Stücke (der Ordnung des Zusammenwirkens) ist nun aber R. nicht ohne ein gewisses Schwanken. Bald lässt er die Gnade vorangehen: „Gott gibt erst sein Licht und vermittelst des Lichtes gibt der Mensch den willigen vollkommenen Zukehr"; bald den guten Willen, durch den wir die Gnade Gottes suchen, die er uns gibt, wenn er Empfänglichkeit in uns findet; bald jenes geheimnissvolle, aber wahrste Zugleich und Ineinander, so dass die Gnade ebenso sehr die Freiheit als die Freiheit die Gnade bestimmt; „die Gnade im selben Augenblick wirkt, als der freie Wille sich zu-

kehrt". Und diess ist das Gewöhnlichste bei ihm, wenigstens für das bereits von Gott ergriffene und Gott ergreifende Leben: Kein geistlich Leben ohne Gnade, keine Gnade ohne geistliches Leben; denn „Gott bleibt nur wohnend in uns mit seiner Gnade", wenn wir in Tugenden uns allezeit üben, „ihm geeinigt bleiben mit Einigkeiten, aus uns selber gehen zu allen Menschen mit Minne, unter uns in Pönitenzien und mit guten Werken und mit Widerstehen unserer ungeordneten Lust, und über uns mit Devotion, mit Dank und Lob und Gebet". Für die Grundlegung und die Anfänge spricht er aber mit Recht von einer „vorhergehenden" Gnade, die Allen — Guten und Bösen — angeboten werde und bald von aussen an die Menschen herantrete in „Predigt, guten Beispielen von Heiligen oder ihren Worten oder ihren Werken, so dass sich der Mensch erkennend wird", oder in „Siechheit oder in Verlust von auswendigem Gute, von Verwandten oder von Freunden, oder mit offenbaren Schanden"; oder von Innen, so dass der Mensch getroffen wird „im Ueberdenken der Peinen und des Duldens unseres Herrn, und des Gutes, das ihm Gott gethan hat und allen Menschen, auch im Ansehen seiner Sünden, der Kürze des Lebens, der ewigen Freude des Himmelreichs,... in Angst des Todes oder in Furchten der Höllen und dass ihn Gott geschont hat in seinen Sünden und dass er beitet nach seinem Bekehren. Oder er wird merkend das Wunder, das Gott geschaffen hat in Himmelreich und in Erdreich in allen Kreaturen". Diess seien „Werke vorlaufender Gnade, die den Menschen berühren von aussen oder von innen in mancher Weise", und die eben jenes „natürliche Grundneigen zu Gott in dem Funken der Seele und der obern Vernunft, die allezeit das Gute begehre und das Böse hasse", erwecken. Diese vorgehende Gnade mache „Bereitschaft" im Menschen, zu empfahen die andere Gnade: „darin man das ewige Leben verdienet, die den Menschen Gott angenehm machet". In dieser hat der freie „zugekehrte" Wille die Gnade, das göttliche Einwirken in sich aufgenommen, „Herz und Willen Gott geöffnet"; und diese „Vereinung Gottes und der Seele" feiert R. sehr wahr in der Liebe (Caritas), in der er die Lösung dieses Mysteriums des Ineinanderseins der beiden

Faktoren erkennt, denn „sie ist ein Minnenband zwischen Gott und der Seele, und wird geboren in der Seele von Gott und von der Seele“.

Von da an gehen dann beide, Gnade und Wille, immer höhere Stufen: die Stufen des mystischen Lebens selbst; denn das wirkende, das innige, das schauliche Leben werden eben gewirket durch diese immer steigenden, sie schaffenden Elemente, Gnade und Freiheit, die, diess ist ein weiterer Gedanke Rs., sich bedingen Mass für Mass („ist die Seele mehr habelich und empfänglich, empfangt sie auch mehr Gaben“); und die sich sollizitiren gegenseitig, je eines das andere: ein stets „neues Reizen“ von Seiten Gottes, „auf dass wir alle Stund neuer und gleicher werden in Tugenden“, und unserseits „ein ewig hungerich Krigen (= Anstreben) und Entbleiben“; — ein Liebe um Liebe heischen, ein Liebe mit Liebe bezahlen. R. kennt daher eine Gnade auf dem Standpunkt des wirkenden Lebens, und eine höhere auf demjenigen des innigen Lebens, da die Grazie „von innen, nicht (mehr) von aussen wirkt“ (wie die vorangehende Gnade im wirkenden Leben), denn „Gott ist uns näher, denn wir uns selber sind, und sein inwendig Treiben oder Wirken in uns, natürlich oder übernatürlich, ist uns näher und inniger denn unsere eigenen Werke, und darum wirket Gott von innen auswärts und alle Kreaturen von aussen nach innewärts“. Diese höhere Gnade sei aber bestimmt durch die immer höheren Kräfte, „Einigkeiten“ der Seele, „da die Gnade eingegossen wird“, und „wirke daher auch nicht mehr in die Phantasie mit Bildern“; bestimmt durch „ein immer innigeres (subjektives) Empfahen der Seele, denn man fühlen mag in auswendig wirkendem Leben“; bestimmt endlich durch das „immer minniglichere Reizen“, durch die „Vollheit“ und Blitzartigkeit der Gnade: da „wirke Gott schnell“, da sei „Gottes Werk schnell“, erleuchte „Alles in einem Nu“. Im schauenden Leben gehe die Gnade dann in Gott selber über.

Denselben entsprechenden Stufengang finden wir auf Seiten des Subjektes, des freien Willens, der „berührt“ ist von Gott. „Wir geben ihm in uns nur wieder, was wir ihm schuldig sind“, und immer unbedingter, immer mehr ganz, immer

mehr in ihn uns versinkend. Die „Gutheit“ unseres Willens, die „Gottes eingegossene Minne ist“, werde immer innigere Minne zu Gott, werde zuletzt „brennende Minne, ein Minnebrand“, und „ganz Eindruck all' unserer Kraft in die Einigkeit, da Gott wohnt“. Wir werden diess weiter ausgeführt finden im „schauenden Leben“, da Mensch und Gott wenigstens im Gefühl, im Brande der Liebe, ganz zusammengegangen sind, und Gott nicht bloss selbst in uns wirkt und mit uns, was er von uns heischt, wie diess im innigen Leben schon der Fall ist, sondern Gott sich selbst in uns geniesst, ruht, wir, in ihm aufgelöst, ihn wirken lassen in uns und Seiner geniessen in gebräuchlicher Minne.

R. vergleicht dieses sich stufenmässig gleiche Verhalten von Gnade (Gott) und Freiheit einer Wage, deren beide Wagschalen sich das Gleichgewicht halten. „Die Liebe Gottes giebet uns sich selbst und ihre Gnade und fordert wieder von uns uns selbst und Wahrheit und Tugenden aus reiner Intention und Liebe; wenn wir nun dergestalt ihr antworten, so wird die Wage einigermassen gleich.... Wie aber die Tugenden, die wir Gott darbringen, in unserer Wagschale wachsen, also wächst auch die Gnade und Liebe Gottes, die er uns wieder gibt, in seiner Schale; und auf diese Weise bleiben unsere Schalen gleich, und wir bleiben allezeit mit Gott Eins und ihm in der Liebe, in den Tugenden und in der Gnade gleich“.

Christus; Person, Leben, Werk Christi.

„Die unerschöpfliche Liebe Gottes und die Noth der Menschen von wegen der Erbsünde“ — damit motivirt R. an einigen Orten die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Denn Gott selbst sei dadurch „nicht besser oder heiliger“ geworden, meint er; dass er aber die Sache noch weiter und tiefer auffasst, haben wir oben gesehen. „Der Mensch, fährt er im obigem Zusammenhang fort, der durch Ungehorsam Gottes Willen übertreten, verdiente der ewigen Seligkeit beraubt zu werden; als diess der grosse Gott erwog, und dass wir durch keine Kreatur erlöset werden konnten, wurde er in Barmher-

zigkeit gerühret und schonte seines eigenen Sohnes nicht"; und der sein Abglanz und zugleich Exemplar aller Menschheit war, sollte sie wieder bringen zu dem Stande, zu dem sie geschaffen und bestimmt waren.

„In Christo, sagt R., vereinigte sich nun Gott und Mensch in einer Person"; oder: „der Sohn Gottes hat die menschliche Natur — Seele und Leib — angenommen, mit seiner göttlichen Person vereinigt"; Christus ist Gott und Mensch in Einer Person; „mit Gott Eins in der Substanz, mit uns Eins in unserer Natur", so dass „ein jeglicher Mensch nun sagen kann: Christus, der Gottessohn, ist mein Bruder" (worden). Gleicherweise als die redliche (rationalis) Seele und das Fleisch ein Mensch ist, also ist der Gottes Sohn und Jesus Marien Sohn ein lebendiger Christus, Herr und Gott Himmelreichs und Erdreichs; denn seine Seele ist einförmig mit der Weisheit Gottes".

In der Darstellung dieses Einsseins beider Naturen in der Person Christi hat es R. darauf besonders abgesehen, eine „Vermengung", ein Uebergehen beider Naturen in einander, ein Werden der Gottheit zur Menschheit, ein Werden des Menschen zur Gottheit abzuwehren, was bei einem Mystiker vielleicht auffallen möchte. „Christus hat sich erniedert und uns erhöhet, sich gearmet und uns bereichert, er hat sich verschmäht und uns geehrt. Aber obwohl er sich erniedert hat, hat er sich doch nicht entadelt. Denn er blieb alles, das er war, und nahm an, das er nicht war, er blieb Gott und ward Mensch, auf dass der Mensch Gott werde.... Obwohl seine Seele einförmig ist mit der Weisheit Gottes, doch ist sie nicht Gott nach Gottes Natur, noch kann die Kreatur Gottes Mensch werden". Erinnert diess nicht an Abälard (II. Bd. 2. Abth. S. 193)? R. bedient sich auch des Bildes von einem Kleide, in dem er die Vereinigung göttlichen und menschlichen Wesens darstellt. „Der Sohn Gottes hat sich gekleidet mit unser aller Menschheit als ein König, der sich kleidet mit dem Kleide seines Gesindes und seiner Knechte, also dass wir alle sind mit ihm von einem Kleide menschlicher Naturen. Aber er hat die Seele und den Leib, den er empfing, von der reinen Magd Maria, über alles sonderlich gekleidet mit einem königlichen

lichen Kleide, das ist seine göttliche Persönlichkeit". Es scheint, als ob R. dieses fast nestorianische Neben einandersein besonders hervorgehoben hätte gegenüber den pantheistischen Vermischungen der freien Geister. „Obgleich, sagt er, Gott in allen Kreaturen lebet und alle Kreaturen in Gott, so sind doch nicht die Kreaturen Gott noch Gott die Kreaturen, denn das, was geschaffen ist, bleibet allezeit geschieden und ist zweierlei, und ist ohne Maass weit von einander. Und wiewohl Gott ein Mensch und der Mensch Gott worden (mit Gott vereiniget) ist, so ist doch nicht die Gottheit Menschheit, sondern sie bleiben in alle Ewigkeit zwei besondere Dinge, das ungeschaffene und geschaffene, Gott und Mensch".

Zugleich hat R. auch noch die andere Tendenz, eben auch im Interesse des sittlich-religiösen Vorbildes, den Schwerpunkt auf Christum den Menschen und seine menschliche Entwickelung zu legen. Den Menschen Christus lässt er bald nur aus Seele und Leib, bald aus Geist, Seele und Leib bestehen; und diese Seele (Geist) sei wie die anderen „geschaffen aus Nichts". Mit diesem Geiste Christi habe sich nun der Geist Gottes vereiniget, und habe „alle Kräfte des Leibes umfasset und sie dem Geiste in allem von Gott verordneten Dienst bis in den Tod unterthänig gemacht; ebenso auch die geistige Natur Christi und ihre höheren Kräfte, und sie dem Gesetz Gottes unterworfen; endlich die Menschheit Christi so einwärts gezogen und besessen, dass alle Kräfte diesen Zug über alle Wirkungen in der Einheit des Geistes fühlten und in Gott ruheten". Allen diesen Einwirkungen, Gaben Gottes, sei die Menschheit Christi mit allen ihren Kräften stets offen gewesen. So stellt daher R. Christum auch nach seiner Menschheit hin als denjenigen, der Sohn Gottes gewesen sei, aber „Sohn Gottes von Gnaden", der stets Gnaden und Gaben von oben (gleich den andern Menschen) empfangen habe und stets berührt worden sei von Gott zu allen Tugenden; aber er habe es alles, ganz empfangen nach seiner Menschheit, weil er sich habe stets und ganz berühren lassen, z. B. „Kraft und Macht aller Dinge im Himmel und in Erde, also dass er mochte geben und nehmen, tödten und lebendig machen,...

Sünde erlassen und Gnade geben, und ewig leben". Denn „Alles was Gott gemacht hatte, das war seiner Menschheit unterworfen nach allem seinem Willen, und der h. Geist ruhte in seiner Seele und in seiner menschlichen Natur mit allen seinen Gaben und machte ihn reich und überfliessend in alle diejenigen, die seiner begehrten und bedurften". Mit einem Worte: R. stellt Christum nach seiner Menschheit und bloss nach seiner Menschheit in ihrer Begnadigung von oben oder Vereinigung mit Gott als denjenigen dar, in dem diess, was sein mystisches Ideal ihm ist, und ganz mit denselben Mitteln, wie er sie jedem Menschen in Aussicht stellt, und in denselben Stufen, erfüllt ist — in vollkommener Weise, und den daher Gott nach seiner menschlichen Natur zur „Fülle aller Gnaden und Gaben" für die Anderen gemacht hat. „In ihm war und sind geeiniget alle die Tugenden, die je gethan wurden und immer mehr gethan sollen werden.... Seine Menschheit war erfüllt mit allen den Gaben Gottes und mit Vollheit aller Heiligkeit. Und Alles, das andere Heiligen haben gehabt vom Beginne der Welt oder haben mögen ewiglich, das ist getheilt mit Partien nach dem Willen Gottes. Aber die Menschheit unsers lieben Herrn hat ungetheilte Vollheit aller Gaben allein empfangen, damit er erfüllt hat und erfüllen mag alle Kreaturen. Und er ist allein Ursache alles des Guts, das wir von Gott haben oder erkriegen mögen". Insofern sei er „Haupt und Regel" aller guten Menschen.

Aus dieser rein-menschlichen Natur und ihren natürlichen Gegensätzen erklärt er nun auch den Kampf Christi in Gethsemane. „Nach dem Geist wollte Christus durchaus sterben, aber das Fleisch hätte lieber leben wollen, und fürchtete sich vor dem Tode.... Sein Geist war über alles erhaben, frei, los und klug, auch mit Gott durch die Liebe vereiniget; seine vernünftige Seele war voller Gnaden, weise, erleuchtet, innig, andächtig, eifrig im Gebete und Verlangen für diejenigen, um deren willen er den Tod leiden sollte, aber sein ganzer sinnlicher Theil war voll Schrecken und Angst und Zagen". An andern Orten setzt er, wenn er den Ruf Christi: mein Gott, warum hast du mich verlassen? erklären will, noch hinzu: „seine Natur und seine niedere Vernunft litten, um

dass ihm Gott entzog den Einfluss seiner Gaben und seines Trostes, und er sie auf ihr selber stehen liess in solcher Noth".

Nach dieser seiner Menschheit sei nun auch, sagt R., Christus erhöhet, und „sitzt zur Rechten des Vaters in der höchsten und herrlichsten Kraft und in den überschwenglich herrlichen Gütern, die Gott geben kann".

Das sind zerstreute Aeusserungen, die in ihrem Zusammenhang freilich kein Bild von der Einheit der Persönlichkeit Christi als Gottmensch geben. Denn bald besteht die Menschheit in ihr selbst, bedarf aber der Gaben Gottes von oben zum vollkommenen Leben, oder ist es diess mit ihr vereinigte ewige Wort, welches ihr die Kraft gibt, bald ist die Gottheit das Personbildende in Christo, und „die Menschheit hat kein Bestehen auf ihr selber, denn sie ist nicht ihrer Selbst Person, wie es bei allen andern Menschen ist, sondern der Sohn Gottes ist ihr Unterstand (Hypostasis) und ihre Form; und hierin ist sie einförmig mit Gott, und durch die Einung ist sie weise und mächtig alles dess, das unter Gott ist. Und also ist die Menschheit unsers Herrn umfahen (umfasst) in Gott, edel und weise, heilig und selig über allen Kreaturen. Und er ist allein der wahre Erbe in das Reich Gottes von Natur und von Gnaden...."

Man sieht, in diesen christologischen Fragen ist sich R. nicht völlig klar; das kirchlich Dogmatische will sich nicht recht fügen in seine Mystik. Um so sicherer ergeht er sich in der Betrachtung des Lebens Christi, das er als den Urtypus des vollendeten mystischen Lebens darstellt, und in dem er nun auch die drei Lebensstände nachweist, freilich als mit einander gesetzt.

Den gehorsamen „Knechtesstand" zeigt er auf in Christi Gehorsam bis zum Tod; überhaupt aber in den drei Haupttugenden, die er als die Momente dieser Stufe betrachtet: in der Demuth, „in der Christus (seine Seele) mit allen seinen Kräften niedergebeugt war vor die hohe Macht des Vaters, zu dessen Ehre er alle seine Werke that, und seine Glorie nach seiner Menschheit in keinen Dingen suchte, unterthänig war dem alten Gesetz und den Geboten und bisweilen den Gewohnheiten, so weit es möglich war, dem Kai-

ser Zins gab gleich den andern Juden, unterthänig war seiner Mutter und Joseph, arme, verworfene Leute zu seiner Gesellschaft erkor, mit zu wandeln und die Welt zu bekehren,... allen Menschen bereit war, in was Nöthen sie waren von aussen oder von innen, recht als ein Dienstknecht aller Welt"; in der Geduld, in der Christus „Kälte, Hunger, Armuth, Schande, Verschmähung, unwürdige Werke der Juden,... überhaupt leiblich und geistlich alle Leiden litt um die Menschen"; in der Liebe endlich, die „die oberste Kraft seiner Seele in einer Stillheit und in einem Gebrauchen derselben Seligkeit hielt, der er nun gebraucht, und ihn sonder Unterlass aufgerichtet hielt zu seinem Vater mit Reverenzien und mit Minnen, mit Lob, mit Ehrerbietung, mit innigem Gebete um aller Menschen Noth, und mit Auftragen aller seiner Werke zu der Ehre seines Vaters"; und „dieselbe Liebe liess ihn niederfliessen mit minnlicher Treue und mit Gunst zu aller Menschen Noth, leiblicher und geistlicher,... und liess ihn seinen Leib für uns hingeben bis in den Tod,... und also hat Christus, unser Minner, um uns gearbeitet von aussen und von innen in gerechter Treue".

Ebenso weist R. das innige Leben, den Freundes-Stand in Christo nach allen Seiten nach; z. B. nach den vier Weisen des niedersten Theiles (S. 542 ff.); am treffendsten die dritte und vierte dieser Weisen. „Alle seine Lebtage waren seine leiblichen Kräfte und sein gefühlich Herz und Sinn geheischt und eingeladen von dem Vater zu der hohen Glorie und Welde (Seligkeit), die er nun gefühlich nach den leiblichen Kräften schmeckt. Und er war da selber zugeneigt nach der Begehrlichkeit natürlich und übernatürlich; nichts desto weniger wollte er erbeiten der Zeit, die der Vater in der Ewigkeit vorgesehen hatte und geordiniret. Aber da die rechte Zeit kam, da Christus alle Frucht der Tugenden, die je gewirkt wurden oder immer gewirkt sollten werden, führen und versammeln wollte in das ewige Reich, da begann die ewige Sonne zu niedern, denn Christus niederte sich und gab sein leiblich Leben in die Hände seiner Feinde. Und er ward unbekannt und gelassen von seinen Brüdern in seiner Noth, und der Naturen ward entzogen aller Trost von aussen und von

innen, und auf sie ward geladen Elend und Pein, Verschmähtheit, Last, Leiden, und Kauf (Lösegeld) aller Sünden zu bezahlen nach Gerechtigkeit. Und er trug es alles in demüthiger Geduldigkeit und wirkte die stärksten Werke der Minne, und hat damit verkriegt und wieder gegolten unser verlorenes ewiges Erbe". — Auch im höheren Stand des innigen Lebens (nach den höheren Kräften) sei, sagt R., Christus unser Vorbild. Er hebt da besonders zweierlei hervor. Einmal „wie Christus ein gemeiner Minner war und ist und bleibt". „Sein inniges hohes Gebet war ausfliesseud zu seinem Vater und gemein für alle diejenigen, die behalten wollen sein. Er war gemein in Minnen, in Lehren, in Tadeln, in Trost und Sanftmüthigkeit, in Geben mit Mildigkeit, in Vergeben mit Barmherzigkeit. Seine Seele und sein Leib, sein Leben und sein Tod und aller sein Dienst war und ist gemein.... Er hatte nichts Properes, nichts Eigenes, sondern alles gemein, Leib und Seele, Mutter und Schüler, Mantel und Rock. Er ass und trank um unsertwillen; er lebte und starb um unsertwillen. Seine Pein und sein Leiden und Elend war ihm proper und eigen, aber der Segen und der Nutzen, der daraus kommen ist, der ist gemein, und die Glorie seiner Verdienste soll ewiglich gemein sein". Das Andere aber, was R. an Christus in dieser Weise hervorhebt, ist der ganz mit Gottes Willen geeinte eigene freie Wille (höher als der Gehorsam der ersten Stufe, in dem er unterthänig war), aus dem er heraussprach: nicht mein, sondern dein Wille; „ein Wort, das ihm das genüglichste war und das herrlichste und uns das nützeste und dem Vater das minnlichste und dem Teufel das schändlichste, das Christus je sprach; denn in dem Verzeihen und Ausgehen seines Willens nach der Menschheit so sind wir alle erlöst und behalten".

Aber Christus zeigte sich nicht bloss als Knecht und als Freund Gottes, sondern er erwies sich auch in seinem Leben als Sohn Gottes, oder, wie R. sich ausdrückt; er war der höchste Beschauer. Besonders „da er sprach: es ist Alles vollbracht, erhob er seinen Geist in ein ewig selig Gebrauchen".

In diesem Leben des Gottmenschen, das R. so oft in seiner einzigen Herrlichkeit darstellt, findet er nun eben auch das

Werk Christi, das zunächst in der Darstellung und Mittheilung dieses Lebens besteht. „Er weist uns den Weg der Minnen zu seinem Vater, den er selber ging und der er selber ist.... Er ist unsere Regel, unser Spiegel, darin wir leben sollen.... Seine Menschheit hat er uns gegeben mit allem dem, das er gelitten hat, auf dass wir kühnlich damit vor seinen himmlischen Vater treten dürfen.... Er brachte das Feuer auf Erdreich, das alle Guten entzündet.... Er eröffnet den Eingang in das ewige Leben und in des Lebens Paradies, das er selber ist (vrgl. S. 97).... Er hat uns gegeben Alles, was er ist, hat und vermag. Er will in uns leben und wohnen, und er will selber unser Leben sein, Gott und Mensch, und allzumal unser sein.... Er hat uns in ein neues Leben versetzt, aus Feinden Freunde gemacht"; — welches R. ein weit grösseres Werk nennt, als dass er die Welt aus Nichts erschaffen.

R. stellt aber auch das Werk Christi vielmals als eine Erkaufung Unser, als eine Besiegung des Todes und des Teufels dar. „Mit Gerechtigkeiten,... mit seinem Tode hat er unsere Schuld bezahlet,... denn der Vater wollte die Sünden strafen nach Gerechtigkeit.... Er hat den Tod und den Teufel besiegt,... uns von Sünde erlöst,... mit seinem Blute.... Er hat unsern Tod getödtet mit seinem Tode.... Er hat unsern Feind besiegt und das Gefängniss zerbrochen.... Er hat Frieden gemacht und wir sind frei".

Besonders aber liebt er es, unter dem Gesichtspunkt „eines Opfers an Gott" Christi Werk aufzufassen. „Seine Menschheit war ein würdig Opfer seinem himmlischen Vater.... Er hat uns mit ihm selber geopfert seinem himmlischen Vater als seine geminnte Frucht, darum er gestorben ist; und der Vater umfahet uns mit seinem Sohn in einem minnlichen Umhalsen (Umarmen). Seht, dadurch werden alle Sünden vergeben und alle Schuld bezahlt und alle Tugenden vollbracht und Lieb mit Lieb in Minnen besessen. In diesem Besitzen wirst du dich befinden und fühlen lebend in Minne und Minne in dir.... Denn hat der Sohn euch geopfert mit ihm seinem Vater mit seinem Tod, so seid ihr umhalset in Minnen, und Minne ist auch gegeben als ein Pfand, damit ihr gekauft

seid, Gott zu dienen, und als ein Angeld, damit ihr als Erben eingesetzt seid in das Reich Gottes. Und Gott kann sein Pfand nicht im Stich lassen, denn das Pfand ist alles, das Gott selber ist und vermag.... Es ist der h. Geist.... In seinem willigen Uebergeben hat er uns gekauft mit seiner Minne, ihm zu dienen und seinem Vater".

Man wird nicht sagen können, dass eine systematisch-ausgebildete Ansicht sich hier finden lasse, wohl aber, dass alle möglichen Beziehungen auf den Teufel, auf Gott, auf unsern Sündenzustand sich vorfinden, dass alle verschiedene Darstellungen früherer Zeiten nach- und anklingen. In diesem Punkte haben sich eben alle Mystiker damals rein rezeptiv zu den bereits vorhandenen Ansichten und Darstellungen in der Kirche verhalten; ihnen genügte in der Erscheinung Christi die konkrete Verwirklichung dessen zu finden, was ihnen ihr mystisches Leben war; und in dieser Verwirklichung die mittheilende göttliche Gnade.

Das gewöhnlich sogenannte Versöhnungs- und Erlösungswerk scheint R. übrigens mehr auf das wirkende Leben Christi und in seiner Geltung mehr für die erste Stufe des religiösen Lebens bezogen zu haben; das Werk Christi aber als rein geistiges und mystisches mehr auf die höheren Stufen seines Lebens und mehr für die Vorgeschrittenen.

Das mystische Leben.

Die drei Stufen oder »Stände« oder »Ordnungen«.

Alles Bisherige bildet die Unterlage der Mystik. Sie selbst nun nach ihren Stufen entwickelt R. im Allgemeinen wie alle Mystiker; wie diese lässt auch er den Menschen durch drei Entwickelungsstufen, von denen je die niederere zu der nächst höheren führt und treibt, dem Ziele seiner mystischen Vollendung entgegengehen; aber keiner der Meister der germanischen Mystik hat wie er diese Stufen so genau bestimmt und gegen die andern abgegränzt.

Er spricht überall von dreierlei Menschen, „drei Partien von Menschen, darin alle die Familie, die Gott dient, inbegriffen ist“; oder von „drei verschiedenen Arten der Zukehr zu Gott und der Uebung“; von „drei Ordnungen — oder Ständen, darin alle Weise von Heiligkeit geübet wird“. Wenn diese drei Stände „zusammenkommen“ in einem Menschen, der Mensch, sagt er, lebe „nach dem Willen Gottes“, lebe „in dem vollkommensten Stand der h. Kirche“. Doch meint er darum nicht, dass sie in jedem guten Menschen sich vereinigen; es könne wirkende Menschen geben, die auf dieser Stufe stehen bleiben; hingegen wer die zweite erreicht, müsse auch die erstere inne haben, und wer die dritte, die zweite. Zu einer höheren Stufe gebe es kaum einen Weg als durch die vorhergehende: diese drei Wege seien in ihrer Aufeinanderfolge die Ordnung des Heils. Doch nicht, dass der Mensch so daran gebunden wäre, dass er nicht auch den einen oder andern überspringen könnte; „er möchte auch sehr bald verklärt werden in dem Beginne seines Kehrs, so er sich ganz in den Willen Gottes setzet und aller Eigenheit seiner selbst sich entschlüge; denn daran liegt es alles.... Hat er auch nicht alle die Manieren gehabt (die R. aufstellt), das ist keine Noth, wenn er nur den Grund der Tugenden in ihm fühlt, das ist: in Werken demüthiger Gehorsam und in Leiden geduldige Gelassenheit“. Aber denn doch nachher, sagt R., müsste er „die früheren Weisen und Wege ganz oder zumeist gehen“ (gleichsam: nachholen); nur „dass diess ihm leichter sein sollte denn einem andern, der von unten aufwärts geht“; denn „er hat bereits mehr Licht, denn andere Menschen“.

Uebrigens hat R. den mystischen Verlauf auch wohl in andern Formen (doch allerdings den drei Stufen im Wesentlichen völlig entsprechend) dargestellt; z. B. als ein Leben der Liebe durch 7 Stufen hindurch, auf denen man das himmlische Reich ersteige: auf der untersten als Uebergabe des Willens in den göttlichen Willen; auf der zweiten als Armuth, da der Mensch der äusserlichen Dinge, seiner Güter, nur zu seiner Nothdurft, zur Hülfe der Nebenmenschen, zu Gottes Ehre gebrauche; auf der dritten als Keuschheit, da

der Mensch Leib und Seele rein halte im Dienste Gottes (bis hieher offenbar wirkendes Leben); die vierte Stufe, mit der das innige Leben beginnt, umfasst die Demuth, da die Liebe gänzlich auf sich verzichtet, aus sich ausgeht, und in Allem nur — fünfte Stufe — Gottes Ehre sucht und von Gott geehrt sein will, denn „ehren und geehret werden ist Uebung der Liebe"; die sechste und siebente Stufe ist endlich das Stadium des schauenden Lebens.

Das wirkende Leben (die erste Stufe).

Die erste Stufe nennt R. das „wirkende" Leben, oder auch das „beginnende", das „erste und niederste Leben, das aus Gott geboren ist"; ein moralisches, sittliches, ein „auswendiges", ein „gutes", ein „tugendsam Leben, sterbend den Sünden und zunehmend in Tugenden".

Die Menschen dieses Lebens nennt er „ernstlich gute", „gutwillige", „tugendsame", „auswendige", „getreue Knechte". Letztere Bezeichnung hat ihre Beziehung zu den höheren Stufen: den „Freunden" (der zweiten) und den „Söhnen Gottes" (der dritten Stufe); aber auch zu der zunächst niedriger liegenden, ihr gleichsam vorangehenden: zu der Stufe der „gemietheten Knechte Gottes". Nicht deutlicher können wir diesen Stand der „getreuen Knechte" in seinem Verhältniss zu der tiefer liegenden sittlich-religiösen Entwickelung und zugleich in seinem eigenen Werden bezeichnen als durch Anführung dessen, was R. eben über diese gemietheten Knechte sagt. Das Bewegende nämlich dieser letzteren in ihrem sittlich-religiösen Sein sei Selbstliebe: Furcht der Hölle oder Angst, die ewige Seligkeit, nach der jeder Mensch von Natur verlange, zu verlieren. „Merket, alle Menschen, die sich selbst also unordentlich minnen, dass sie Gott anders nicht dienen wollen, denn um ihren eigenen Gewinn und Lohn, die scheiden sich selbst von Gott und behalten sich unfrei und in Eigenheit. Denn sie suchen und meinen sich selbst in allen ihren Werken. Und darum mit all' ihrem Gebet und mit all' ihren guten Werken suchen sie zeitliche Dinge oder ewige Dinge, die sie um ihres Nutzens wegen er-

kiesen.... Denn ihnen gebricht gerechte *Minne*, die sie mit Gott vereinigen sollte und mit allen seinen geminnten Freunden. Und scheint es auch, dass diese Menschen halten das Gesetz und die Gebote der Kirche — sie halten doch nicht das Gesetz der Liebe. Denn alles was sie thun, das thun sie aus blosser Noth, auf dass sie nicht verdammt werden. Und darum, dass sie ungetreu in ihrer Inwendigkeit, dürfen sie Gott nicht getrauen, sondern all' ihr inwendiges Leben ist Zweifel und schwere Arbeit und Elend. Denn sie sehen an zur rechten Seite das ewige Leben, und das fürchten sie zu verlieren; und sie sehen an zur linken Seite die ewige höllische Pein, und die fürchten sie zu erkriegen. All' das Gebet und all' die Arbeit und all' die guten Werke, die sie wirken mögen, um diese Furcht zu vertreiben, alles das hilft ihnen nicht. Denn so sie sich selber mehr lieben unordentlich, so sie die Hölle mehr fürchten. Und hieran magst du merken, dass die Höllenfurcht kommt von eigener Liebe, die sie zu sich selber haben“. Nun heisse es allerdings in der Schrift: die Furcht des Herrn sei ein Anfang aller Weisheit. „Aber das ist die Furcht, die geübet wird zur rechten Seite, darin man fürchtet, zu verlieren die ewige Seligkeit. Denn diese Furcht kommt aus natürlicher Neigung, die jeglicher Mensch in sich hat, selig zu sein, das ist, Gott zu schauen. Und darum, mag auch der Mensch Gott ungetreu sein, ist, dass er seiner selbst von innen wahrnimmt, *so fühlt er sich geneigt aus sich selber zu der Seligkeit, die Gott ist*. Und diese Seligkeit fürchtet er zu verlieren, denn er liebt sich selber mehr denn Gott und möchte sich die Seligkeit zueignen um seiner selbst willen, und darum darf er Gott nicht getrauen. Nichts desto weniger heisst das die Furcht unsers Herrn, die *Beginn* ist der Weisheit und Gesetz der ungetreuen Knechte Gottes; denn sie zwingt den Menschen, die Sünden zu lassen und gute Werke zu wirken; und diese Dinge bereiten den Menschen von aussen, die Gnade Gottes zu empfahen und ein getreuer Knecht zu werden,... minnend und meinend Gott in allen seinen Werken“.

Fragen wir nun, wie R. diess wirkende Leben *in sich selbst* bestimmt, so scheint die Antwort hierauf einfach;

aber sie ist doch wieder verwickelt, sofern er sie in mannigfacher Weise gibt. Bald nämlich legt er in der Definition dieser Stufe den Schwerpunkt auf die psychologische Gliederung des Menschen, im gegebenen Falle auf die niedern Seelenkräfte; bald wieder mehr auf den sittlich-religiösen Inhalt dieser Stufe und ihrer Entwickelung: im Gegensatz zu den Räthen (vrgl. Tauler S. 204 ff.), die er der zweiten Stufe zuerkennt, seien es nur die Gebote, auf welchen diese Stufe ruhe; es sei der gesetzliche Standpunkt, „der gemeine" Weg: es seien hier die Menschen zwar „getreue Knechte Gottes", „gehorsam Gott und der h. Kirche und ihrer eigenen Bescheidenheit" (Einsicht), die damit begännen, ihr Gewissen von (Tod)sünden durch Reue und Leid, Beichte und Genugthuung vor dem Priester und vor Gott zu reinigen, und in guter Zuversicht zu der Barmherzigkeit Gottes stehen; aber es seien doch immerhin noch Knechte. Mit einem Worte: das, was man justitia civilis nennt, „die Nothdurft" für das Himmelreich, wie Tauler sagt, das gemein-kirchlich-religiöse Leben, die Laien-Frömmigkeit (im Sinne des Mittelalters), scheint er dieser Stufe zu eignen. — Andere Male aber betont er diess wirkende Leben vorzugsweise als ein „auswendiges", „äusserliches", thätiges, was man heutzutage praktisch nennt, in dessen Dienst übrigens alle Kräfte der Seele eingezogen werden, wie denn auf jeder Stufe alle Kräfte, je der Stufe gemäss, verziert werden sollen. Es ist der Martha Standpunkt, das schlichte, gewöhnliche Leben, ohne Spekulation des Geistes, ohne Innerlichkeit der Seele. Wiederum sind es diese verschiedenen Gesichtspunkte mit einander, die er zusammenfasst. „Gott sendet uns (auf dieser Stufe) aus als seine getreuen Knechte, zu halten seine Gebote". Oder auch bezeichnet er diese Stufe überhaupt nur als die erste, unterste, der sittlich-religiösen Beschaffenheit nach. So variirt R. Am umfassendsten offenbar entwickelt er diess wirkende Leben in seiner „Zierde der geistlichen Hochzeit", wo er nach den Seelen-Kräften den Inhalt dieses Lebens sich entfalten lässt, womit auch ein Fortschritt im Leben selbst verbunden ist. —

Auf der niedersten Stufe des wirkenden Lebens und

in der „niedersten Einung“ hat nun nach R. der Mensch zunächst seine Natur (Viehlichkeit) zu bemeistern, seinen „sinnlichen“ Menschen in den „inwendigen, vernünftigen“ Menschen zu „verschliessen“, so dass der sinnliche dem vernünftigen unterthan sei, wie eine Magd ihrer Herrin. Und so oft der äussere Mensch aus den „Pforten seines Gewahrsams“, den fünf Sinnen, die Gott der Pflege der Vernunft anvertrauet hat, ohne deren Zulassung herausbreche, habe die Vernunft sie wieder einzuholen, einzuziehen, und nach Beschaffenheit der begangenen Schuld zu züchtigen, denn sonst, wenn er (der äussere Mensch) allzulange ausbliebe gefangen in Weltlust, stürzte er auch den inwendigen Menschen selbst in diese Gefangenschaft. Daher, sagt R., gehöre dieser Stufe an: Pönitenz, auswendige Uebungen, das äussere Kreuz tragen mit Christo: „wir müssen in uns selbst Partei machen und getheilt sein, und das niederste Theil unseres Selbst, das viehlich ist und uns kontraire ist zu den Tugenden und das uns von Gott scheiden will, das müssen wir hassen und verfolgen mit Pönitenzien und Hartheit von Leben, also dass es allezeit unterdrückt bleibe und unterworfen der Vernunft und dass Gerechtigkeit mit Reinigkeiten von Herzen allzeit die Oberhand behalten in allen tugendlichen Werken“. Diese Uebung sei freilich „mehr sinnlich denn geistig“, es seien mehr „auswendige geistliche Werke“; auch seien damit noch lange nicht „alle ungeordneten Neigungen nach Lust der Naturen“ überwunden, „denn heilig Leben ist eine Ritterschaft, das man mit Streit behaupten muss“.

Höher steigt schon das anfahende, wirkende Leben auf der Stufe der andern Einung, das R. sich entfalten lässt nach den einzelnen Seelenkräften dieser Stufe: der zornigen, begierlichen, vernünftigen; fast mehr aber noch nach dem Rahmen der drei ersten von den (nach Jes. 11, seit Gregor dem Grossen rezipirten) sieben Gaben des h. Geistes, oder auch nach den drei Haupttugenden, die ihm ganz besonders „Gleichniss der h. Trinität“ an sich tragen. Doch bleibt sich der wesentliche Inhalt in allen diesen Fassungen gleich: ein umfassend „tugendsam“ Leben, in dem der Mensch „ausgeht zu Gott, zu dem Nebenmenschen und zu sich selbst“,

„aufwärts und niederwärts sich übt und die Gnade in ihm nicht ledig sein lässt“.

Die erste Reihe dieser Tugenden und sittlichen Bethätigungen ist nun diejenige, da der Mensch sich gleichsam „vor die hohe Macht Gottes“, sich ihr gegenüber, sich unter sie stellt, unter den Vater; die Tugenden des Vaters, darin sich die Tugenden der Gottesfurcht, Demuth, des Gehorsams, der Willensgelassenheit, der Geduld und Sanftmuth befassen, gleichsam als „Bäche“ — ein Bild, das R. vielfach anwendet. Oder, wie er sich auch ausdrückt, hier sei das Gebiet der ersten der sieben Gaben des h. Geistes: der Gottesfurcht, die er, im Unterschiede von der knechtischen Gottesfurcht (s. o.), eine „minnende“ Furcht des Herrn nennt, „da sie mehr fürchtet, Gott zu beleidigen, als die Belohnung zu verlieren“. Die erste Kraft unter den mittleren Seelenkräften sei der Boden dieser Tugend-Sphäre: die zornige; und das erste Element, die Erde, das erdige im Menschen, werde damit verzieret, und der Mensch werde in denselben nicht unbillig den englischen Geistern der untersten Ordnung, die „Boten“ genannt werden, verglichen, als deren Geselle er sich erzeige.

Die zweite Reihe dieser Tugenden ist diejenige, da der Mensch sich gleichsam vor die „grundlose Güte Gottes und unter ihren Einfluss — unter den h. Geist — stellt“, die Tugenden des h. Geistes: die „Karitas“ mit der „Goiderthierenheit“ (Gutartigkeit, pietas), Kompassion (= Mitleiden), Mildigkeit. Dieses Gebiet, sagt R., werde umfasst von der zweiten Gabe des h. Geistes, die er wieder „Goiderthierenheit“ nennt; und die andere Kraft unter den mittleren Seelenkräften sei ihr Boden: die begierende; und das zweite Element, das Wasser, das flüssige im Menschen, werde damit verzieret, und der Mensch gleiche sich darin „dem andern Chor der h. Engel, welche die Erzengel genannt werden“, und die höchsten Boten seien, die von Gott den Menschen in menschlicher Gestalt als Engel der Barmherzigkeit u. s. w. zugeschickt würden.

Die dritte Stufe ist diejenige, da der Mensch sich gleichsam vor die „ewige Wahrheit Gottes“ und unter ihre

Einflüsse stellt, unter den Sohn, woraus die Gerechtigkeit entspringe mit dem Ernst, der Mässigkeit, Reinigkeit. Diess Gebiet wird nach R. umfasst von der dritten Gabe des h. Geistes, der Gabe der „Kunst und Unterscheidung" („Wissenschaft und Bescheidenheit"), welche als Selbsterkenntniss, die Missfallen an sich selbst zur Folge hat, allerdings mit der Gerechtigkeit parallel gesetzt werden kann. Die dritte Kraft (der mittleren Seelenkräfte) sei der Boden dieser Sphäre: die vernünftige; und das dritte Element, die Luft, das luftige, werde damit verzieret, und der Mensch gleiche sich da den Geistern der dritten Ordnung, den Kräften, welche die erste Stufe der Hierarchie abschliessen; so wie in diesen dreien Kräften und Kraft- und Tugend-Entwickelungen sich das wirkende Leben abschliesse. Durch diese sieben (beziehungsweise drei) Tugenden werden, sagt R., die (ebenfalls nach Gregor rezipirten) sieben Todsünden, die ihre Gegensätze seien, vertrieben: durch die Demuth und den Gehorsam die Hoffarth, die „Sache und Beginn aller Sünden ist"; durch die Geduld und Sanftmuth „die Gramschaft" und der „Zorn"; durch die Goiderthierenheit der „Neid"; durch die Mildigkeit die „Gierigkeit"; durch den Ernst die „Trägheit", durch die Mässigkeit die „Unmässigkeit"; durch die Reinigkeit die „Unkeuschheit". Ebenso treffen die sieben Seligpreisungen diese verschiedenen Tugendübungen: Selig sind die Armen im Geiste — die Demuth; Selig sind die Sanftmüthigen — die Gedüld und Sanftmuth; Selig sind, die betrübt sind — die Goiderthierenheit; Selig sind die Barmherzigen — die Barmherzigkeit; Selig sind, die da hungert und dürstet — den Ernst; Selig sind, die Friedsamen — die Mässigkeit; Selig sind, die reines Herzens sind — die Reinigkeit.

Man ersieht daraus, wie R. es nicht lassen kann, überall zu schematisiren, zu konstruiren, Analogien zu ziehen.

Das ist die Entfaltung des wirkenden Lebens auf der Stufe der mittleren Kräfte und vorzugsweise als thätig-sittliches. Seinen Gipfel ersteigt diess wirkende Leben auf der Stufe „seiner höchsten Einung", und hier vorzugsweise als eigentlich religiöses. Da soll der Mensch Gott „meinen in allen Dingen", das heisst, „in allen Namen, die

man von Gott aussagt", solle man ihn so denken, so gegenwärtig haben, wie es dem göttlichen Wesen angemessen sei. Aber nicht bloss meinen solle man Gott auf göttliche Weise, sondern auch „minnen", denn „Gott kennen oder sehen ohne Liebe, das schmeckt nicht, noch hilft noch förderet nicht", und so minnen solle man Gott, dass man „nicht zwei Ende setze in der Meinung, das ist dass man Gott meint und Etwas dazu, sondern alles, das der Mensch minnet, dass das sei unter Gott, und nicht Gott entgegen, sondern in einer Ordnung, Hülfe und Förderung, um desto besser zu Gott zu kommen". Denn „hast du wahre göttliche Minne, so hast du alles, das du begehren magst und viel mehr dazu wird euch die Minne geben ohne euer Zuthun".

Endlich, und diess ist das Höchste, was R. schon dieser und noch mehr der folgenden Stufe zuerkennt, „soll der Mensch auch rasten in demjenigen, den man minnt und meint, über alle seine Boten, die er sendet, das sind seine Gaben; die Seele soll auch rasten in Gott über alle die Zierheit und die Gaben, die sie mit ihren Boten senden mag. Der Seele Boten das sind Meinungen, Minne und Begehrlichkeit; diese bringen zu Gott alle guten Werke und Tugendlichkeit. Ueber all diess soll die Seele rasten in ihrem Geminnten über alle Mannigfaltigkeit".

Analog diesem Rasten in Gott, nach der Seite des Gefühls, der Liebe, spricht R. auch von einem Triebe, Gott selbst zu erkennen über seinen ihn offenbarenden Gaben hinaus. Denn habe der religiöse Mensch Gott in seinen Gaben erfahren und geschmeckt, so werde er „sehr beweget, ihn zu sehen und zu erkennen, wie er ist in ihm selber. Denn ob er ihn wohl kennet in seinen Werken, das dünket ihn nicht genug". Da, sagt R., solle man sich nur erheben, thun, wie Zachäus, „vorlaufen alle Schaaren, d. h. alle Mannigfaltigkeit der Kreaturen, die uns nur klein machen, dass wir den Herrn nicht sehen können, aufklimmen solle man auf den Baum der obersten Einheit, darin der Geist unverbildet und ungehindert in seiner Feinheit steht; auf den Baum des Glaubens, der von oben niederwärts wächst, denn seine Wurzel ist in der Gottheit", da werde man dann Christus, Gott finden „ungemessen,

unbegreiflich, unzugänglich, abgründig und übersteigend alles geschaffene Licht und allen gemessenen Begriff". Das sei „das höchste Kennen Gottes", das der Mensch im wirkenden Leben haben möge.

Dieses wirkende Leben, sagt R., gehöre allen Menschen zu. Es sei aber nur ein „anfahendes" Leben, das in das „fortschreitende" übergehen solle. Denn die Menschen auf dieser Stufe seien „von innen unerleuchtet, ungelehrt, was innige Uebung" sei; „was die heimlichen Freunde Gottes fühlen, bleibt ihnen unbekannt". Solche „grobe, unerleuchtete Menschen urtheilen auch wohl die geistlich Eingekehrten als ledig, gleichwie Martha die Maria, die doch das bessere Theil, nämlich ein inwendig Leben, erkoren". Indessen anerkennt R. allerdings, dass mancher Mensch auch redlich auf dieser Stufe stehen bleibe. „In dem, dass er weiss und fühlt, dass er Gott meint und seinen liebsten Willen begehrt zu vollbringen in allen seinen Werken, hiermit lässt er ihm genügen. Denn er findet sich selbst ungeheuchelt in seiner Meinung und getreu in seinem Dienst. Und um dieser beiden Punkte willen behagt er ihm selber, und dünkt ihm, dass auswendige gute Werke mit rechter Meinung heiliger und urbarlicher seien denn einige inwendige Uebungen, ... denn der Herr tadelte Martha nicht um ihren Dienst, denn ihr Dienst war gut und nützlich, sondern er tadelte sie um ihre Sorgfaltigkeit (Aengstlichkeit) und um dass sie durch Mannigfaltigkeit auswendiger Dinge bedrückt war (s. o.).... Ein simpel, unverständiger Mensch, der gerne leben wollte nach dem liebsten Willen Gottes, soll daher mit demüthigem Herzen begehren und bitten Gott, dass er ihm gebe den Geist der Weisheit, zu leben nach seinem Behagen und nach seinem liebsten Willen. Mag er denn Kunst und Weisheit tragen sonder Dünkel und Erhebung, Gott wird sie ihm sicher geben. Und ist das nicht, er bleibe in seiner Simpelheit und diene Gott nach seinem Verstehen. Das ist sein Bestes.... Aber wiewohl er ist ein getreuer Knecht unseres Herrn in auswendigem Dienste, das die heimlichen Freunde Gottes fühlen, das bleibt ihm verborgen und unbekannt".

Es sei daher doch wesentlich zur Vollkommenheit,

meint R., dass der Mensch von dem wirkenden Leben zum inwendigen vorschreite; und eben durch jenes habe er „Gereitschaft und ein Bevellichkeit (Geschicklichkeit) gemacht", ein inwendig Leben zu empfangen. „Wenn das Gefäss bereit ist, giesset man darein einen edleren Trank". Umgekehrt möge aber Niemand „den Räthen Gottes genug sein, der seine Gebote nicht will halten"; darum die Freunde des Herrn allezeit „getreue Knechte unseres Herrn, darin es Noth ist", die Knechte aber nicht Freunde seien.

Das Verhältniss selbst zwischen diesen beiden Stufen bestimmt er auf verschiedene Weise. Jene sei der „gemeine", diese der verborgene Weg zu Gott. Dort im wirkenden Leben sei der Mensch mehr ausgekehrt, übe er mehr auswendige Werke mit Unterscheid und sei „mehr damit verbildet"; hier sei er „ganz und zumal eingekehrt", pflege er „inwendige Uebungen"; dort gehe man überhaupt mehr „mit den Werken um, hier mehr „mit demjenigen, um den man wirkt mit inniger Liebe"; dort habe man es mit den Zeichen (äusserlichen kirchlichen Uebungen), hier mit der Wahrheit, dem Wesen, dem Warum zu thun. Besonders ist es auch ein Grad-Unterschied, den R. zwischen beiden religiösen Zuständen ausspricht. Dort wohne der Mensch im „Niederland", hier im „Oberland, mit Sammlung aller seiner Kräfte, aufgehaben im Herzen zu Gott, frei und unbekümmert von Lieb und von Leid von allen Kreaturen"; dort sei darum auch kein solcher Brand von Minne: „im Oberland macht die Sonne frohen Sommer, und viel guter Frucht und starken Wein und das Land voll Freude; dieselbe Sonne gibt ihren Schein in Niederland, in das Ende von Erdreich, aber die Landschaft ist kälter und die Kraft der Sonne ist da nieder; doch bringet sie da viel guter Früchte, aber man findet da wenig Weins". Auch sei dort kein solcher Reichthum und inwendige Herrlichkeit der Tugenden und sittlichen Uebungen; auch kein solches Gebrauchen. Dort sei der Martha-, hier der Maria-Standpunkt; dort habe man es nur mit den Geboten Gottes zu thun, hier mit den Geboten und den Räthen; und unter letzteren versteht R. „ein minnlich inwendig Ankleben an Gott zu seiner ewigen Ehre mit einem willigen Ver-

zichtleisten auf alles, das man ausser Gott mit Lust und mit Liebe besitzen mag". Sende uns Gott auf der wirkenden Stufe aus „als seine getreuen Knechte, um zu halten seine Gebote", so rufe er uns auf der innigen wieder „ein als seine treulichsten Freunde, so wir anders nachfolgen seinen Räthen".

Das innige Leben (die zweite Stufe).

Diese Stufe, diesen Stand nennt R. auch „ein ehrbares", „begehrliches", „tugendhaftes", „inwendiges", „fortschreitendes", „fortgehendes", „vernünftiges" Leben, ein „sich von der Welt kehren"; und die Menschen dieser Stufe nennt er „innige", „geistliche", „eingekehrte", „reichlebende" Menschen, „heimliche Freunde Gottes", „vollbringend Hochheit von allen Tugenden". — Zu diesem Leben, sagt er, „kommen nicht alle Menschen", alle diejenigen nämlich nicht, die „ihre Werke mehr aus guter Uebung, als aus innerlichem Triebe verrichten, auch einige sonderliche und eigene Weisen, und eine Masse guter Werke höher halten, als die reine Absicht und brünstige Liebe zu Gott; dieser Ursachen halber bleiben sie äusserlich und vermannigfaltigt und fühlen Gott nicht innerlich in ihnen". Doch kämen immerhin noch viele Menschen zu diesem Leben „durch sittliche Tugenden und inwendige Ernstigkeit"; an einem andern Orte sagt er sogar, es gehöre allen denen zu, so da selig werden wollen, wie er es sonst von dem wirkenden Leben aussagt.

Erforderlich dazu sei, dass das Gemüth frei sei von den sinnlichen Dingen, gesammelt und eingekehrt in sich und übergekehrt in Gott. Diese drei Punkte, die gewissermaassen selbst schon das innige Leben konstituiren, wiederholt R. auf allen Blättern als die (subjektiven) Bedingungen zur Erreichung desselben. Ein geistlicher Mensch müsse „unverbildet sein von Herzen" (nicht gerade: ungebildet, was sich auf geistliche Bilde bezieht), „entblösst von fremden Bildern, Kreaturen", „unbesessen", „kein Ding mit Liebe besitzen und daran kleben mit Geneigtheit", „auf alle fleischliche Liebe Verzicht thun, auf alle ungeordnete Liebe zu den Kreaturen", denn „alle Liebe, die nicht pur um die Ehre

Gottes ist, verbildet das Herz"; er müsse „gestorben sein aller Eigenheit". Er müsse ferner „aufsteigen, einkehren, einfliessend sein in sein Inneres, in seine höhere Vernunft", „von inniger Ernstigkeit" sein, dass er sich „unverbildet und ungehindert in aller inwendigen Uebung zu Gott erheben möge". Und diess eben ist die dritte Bedingung. Der innige Mensch müsse auch sich selber übersteigen" in „Gott selbst sich erheben, nichts meinen, als die Ehre Gottes", „in seinem Einkehren mit erhabenem freien Geiste vor dem Angesichte Gottes wandeln", „inwendig, innerlich ankleben an Gott, den eigenen Willen in den freien Willen Gottes, die Verbildetheit der Verständnisse in die Unverbildetheit der Wahrheit, die Gott selber ist, sterbend geben"; „in Gott ganz und zumal eingekehrt sein, mit freiem Aufgang, Zukehr des Willens, mit Sammlung aller Kräfte, leiblicher und geistlicher, in Gott, in die hohe Einigkeit Gottes"; „gewaltig sein seines Geistes und seiner Naturen, unbewegt von Lieb und Leid zeitlicher Dinge, von Gewinn und Verlust, von Erheben und Verdrücken, von fremder Sorge, Freude, Furcht, unbefangen von allen Kreaturen".

Die Exposition dieses innigen Lebens hat R. auf verschiedene Weise gegeben: öfters nach der Richtung oder „Uebung" in uns — in geduldiger Langmüthigkeit, ausser uns — uns auskehrend in der Breite der Liebe (s.u.), unter uns — in Demuth, über uns — in Erhebung zu Gott (wie oben im wirkenden Leben); doch so nur wie flüchtig; oder nach den Gaben des h. Geistes (den vier letzten), oder nach den Seelenkräften des Menschen. Wir wollen diese Darstellung nehmen (aus der „Hochzeit"), die weitaus die umfassendste und reinste ist, die R. irgendwo gegeben hat.

Das innige Leben beschreibt er nun zuerst, wie es sich „im niedersten Theil" des Menschen, in dem „Herzen", das der Sitz des sinnlichen Gefühls ist, in der „ersten" Einigkeit, in der Einigkeit der leiblichen Kräfte kundgebe „durch Wirkung im Gefühl, fühlbar"; wie dieser Theil des Menschen zunächst „damit verziert" werde, denn „dieser Theil muss zumal gesäubert sein und geziert und entzündet und eingezogen". Es sei aber ein Entwickelungsverlauf, den

diess innige Leben (wie in allen Kräften, so auch) in diesem „Niedersten“ des Menschen durchgehe, und diesen Verlauf vergleicht er (wie er diess überhaupt liebt) mit dem Jahreslauf, mit dem Lauf der Sonne und ihrer Wirkung auf die Erde, und stufet ihn darnach in vier Stadien, „Weisen“, Momente, — eine Darstellung, die man fast eine Analyse des religiösen Gefühlslebens nennen könnte.

Was sich zuerst auf dem Standpunkt des innigen Lebens spürbar mache, sei Hitze im Herzen; denn gleichwie „der Schein und die Kraft der Sonne in einem Augenblick vom Orient, da sie aufgeht, all die Welt bis in Okzident erleuchtet und durchscheinet und erhitzet“, also gleicherweise „durchscheint und erleuchtet und entzündet Christus (Gott), die ewige Sonne, wenn sie wohnt in dem Obersten des Geistes, das niederste Theil des Menschen, das ist, das leibliche Herz und die gefühlichen Kräfte, und diess geschieht in kleinerer Zeit denn in einem Augenblick, denn Gottes Werk ist schnell.... Gleicherweise wie die Natur und Kraft des Feuers die Materie entzündet, die bereit ist dem Feuer, so entzündet Christus die erhabenen freien Herzen mit inniger Hitze seines inwendigen Advents“. Aus dieser Hitze, sagt R., komme „Einigkeit des Herzens“, „denn das Feuer macht Ein und sich selbst gleich in allen Dingen, die es verweltigen und umformen mag“; da fühle sich der Mensch „vergaderet (gesammelt) von Innen in das Ein seines Herzens“; denn „Einigkeit des Herzens ist ein Band, das zusammenzieht und umfasset Leib und Seele, Herz und Sinne und alle die Kräfte von Aussen und von Innen in Einigkeiten von Minne“. Diese Einigkeit erzeuge die „Innigkeit“, da „der Mensch gekehrt ist von Innen zu seinem eigenen Herzen“, und „Herz und Sinn, Seele und Leib mit all' den leiblichen Kräften nachgezogen werden“; — die Innigkeit erzeuge „die gefühliche Liebe“, eine Lust, „die man hat zu Gott, als zu dem ewigen Gut, da alles Gut ingeschlossen ist“, und die „Urlaub allen Kreaturen gibt“, auf dass sie „erkriegen möge denjenigen, den sie minnet“, — eine Liebe, der der Mensch immer pflegen müsse, er könne nicht anders. — Diese gefühliche Liebe wirke „Devotion zu Gott und zu seiner Ehre“, da „das Feuer

der Liebe die Flamme der Begierden zum Himmel emporbläst“ und „blühen macht Leib und Seele in Ehrerbietung vor Gott und vor allen Menschen“. Aus dieser Devotion komme dann Dankbarkeit für alles was Gott gethan, und diess Gottloben sei „das eigenste und properste Werk der Engel und der minnenden Menschen.... Die Gott nicht loben, sollen ewiglich stumm bleiben“. Ja, das Herz, das voll sei des Lobes, das begehre, dass „alle Kreaturen Gott loben“. — Das Alles aber sei dem Herzen doch immer noch nicht genug; darum fühle es bei alle dem ein doppeltes Wehe: dass es zurückbleibe in Dank, in Lob und in Ehren und in Gottes Dienst, und dass es nicht zunehme, nach dem wie es begehre „in Karitaten, in Tugenden, in Treuen, in vollkommenen Sitten“; und dieses doppelte Wehe seie „das höchste Werk in dieser ersten Weise inwendiger Uebungen“. Nämlich sehr treffend schliesst R. fast jedes Stadium des mystischen Lebens, nachdem es sich innerhalb seines Umfanges entfaltet hat, mit der Erkenntniss der Beschränktheit, die ihm bei allem dem noch anhaftet, mit dem Gefühl der Unzulänglichkeit des eigenen Erreichthabens, mit einem Schmerz, Wehe, Stachel, der zugleich als solcher über sich hinaustreibt in ein höheres Stadium.

Diese „Weise des innigen Lebens nach dem niedersten Theile“, diese Uebung desselben im Herzen mit seinen aufsteigenden und wieder in sich zusammensinkenden und wieder aufsteigenden Gefühlen, dieses religiöse Herzens- und Gefühlsspiel vergleicht R. dem Kochen, Wallen, Aufbrodeln und Niedersinken des durch die Hitze zum Kochen gebrachten Wassers. „Wenn das natürliche Feuer durch seine Hitze und Kraft aufgetrieben hat das Wasser oder andere Feuchtigkeit zu dem Aufwallen, das ist sein höchstes Werk, so kehrt das Wasser um und fällt nieder auf denselben Grund, und dann wird es wieder aufgetrieben zu demselben Aufwallen von Kraft des Feuers, also dass das Feuer allezeit auftreibend ist, und das Wasser allezeit niederfallend. Also gleicherweise wirket das inwendige Feuer des h. Geistes und treibt und jagt das Herz und alle die Kräfte der Seele zu dem Aufwallen, das ist, Gott zu danken und zu loben,... und so fällt man wieder

auf denselben Grund, da der Geist Gottes brennet, also dass das Feuer der Minne allezeit brenne und das Herz der Menschen allezeit aufwalle in Dank und Lob mit Worten und mit Werken, und allezeit in Niederheit bleibe, so dass man gross achte, das man thun solle und man gerne thäte, und klein achte, das man thut".

Das ist die erste Weise des innigen Lebens nach dem niedersten Theile, im Herzen. Wie aber die Sonne immer höher steige im Mai, mit doppelter Kraft wirke und die Frucht schnell reifen mache, so gehe auch die Sonne des innigen Lebens, so die Sonne Christus immer höher auf in unserem Herzen. Dieses höhere Aufgehen im Herzen — auf diess Wehe, das der Schluss der ersten Weise war, — ist nach R. „neue Süssigkeit", „süsser Regen neues inwendigen Trostes", „Himmelsthau göttlicher Süssigkeit", daraus „Welde des Herzens kommt und alle der leiblichen Kräfte, also dass dem Menschen dünkt, er sei umhalset mit dem göttlichen Umfang von Innen in Liebe". Diese Welde und dieser Trost „ist mehr und genüglicher der Seele und dem Leibe denn alle Welde, die Erdreich geleisten möchte, und möchte sie auch ein Mensch umfangen". In dieser Welde senke sich Gott ins Herz durch seine Gaben „mit also viel schmecklichem Trost und Freude, dass das Herz von Innen überfliesst,... und mag sich nicht enthalten von Vollheit der inwendigen Freuden". Da entsteht dann „die geistliche Trunkenheit", sofern der Mensch „mehr gefühligen Schmack und Welde empfängt, denn sein Herz oder sein Gelust fassen mag". — Wenn die Sonne dann am höchsten steht, wenn das innige Leben im Herzen noch höher sich potenzirt, das minnende Herz alle Gaben, Trost und Süssigkeit, die wir von Gott empfangen mögen, übersteigen möchte, auf keinem Schmack rastet, „um denjenigen selbst allezeit zu finden, den es minnt": da entstehe im so getroffenen Herzen die Liebeswunde, die Ungeduld der Liebe, die „Woit" (heftiger Eifer), denn einerseits das „Ziehen und Einladen Gottes zu seiner hohen Einigkeit, das das Herz so weit aufgehen macht, dass es nicht leicht wieder kann zu sich schliessen", und anderseits, dass man die Einigkeit „nicht erreichen kann"

trotz dem, dass sich „die Natur aufrichtet und erbietet und sich alle Kräfte öffnen, das zu vollbringen, das geheischt wird von Gott und von seiner Einigkeit", diess eben, dass man „das nicht erkriegen mag, was man über alles begehrt, und man das nicht entbehren will noch kann, und man doch da bleiben muss, da man nicht sein will", diess mache „Wohl und Weh in einer Zeit", „liebeswund, ungeduldig". In diesem Stadium, sagt R. sehr wahr (s. u.), entstehen dann auch die sogenannten „Revelationen". — Im Herbste gehe die Sonne nun unter; „die Hitze beginnt zu mindern"; aber „zeitige, währende Früchte, die man in langer Zeit nützen soll, als Korn und Wein und andere Früchte, die während sind, die der Zeit verbeitet haben, pflegt man dann zu sammeln für das lange Jahr, und von demselben Korn pfleget man dann zu säen, auf dass es mannigfaltig werde in Nutz der Menschen". In dieser Zeit werde „vollbracht alle das Werk der Sonne von alle dem Jahre". Aehnlich verhalte sich auch die vierte Weise dieses innigen Lebens im Herzen; innere Trockenheit im Gegensatz zu dem vorangehenden Gefühls-Ueberschwang herrsche vor; da heisse es: „alles bezahlen, was man gekostet"; auch komme öfters dazu, dass man noch von Aussen verlassen sei, aber — man ergebe sich in den Willen Gottes, thue, was, wie Gott wolle, auch ohne Gefühl der Süssigkeit, um Gottes willen. Das sei die Zeit der „reifen Frucht, die jetzt vollbracht werde", und „darin werden alle gebessert".

Damit ist nun der Jahreslauf dieses Lebens im niedersten Theil des Menschen geschlossen; das innige Leben tritt in die „zweite Einheit", in die „Einigkeit des Geistes", in der die drei höheren Kräfte der Seele liegen; denn auch diese sollen durch dasselbige, in der Vollheit der Gnade, geziert, erleuchtet, bereichert, erfüllet werden. Wie eine lebendige Fontäne, die in drei Bächen ausfliesse, so fliesse dieses innige Leben, die Gnade dieses Lebens, in die drei höheren Kräfte.

Zuerst in die „Memorie", dadurch der Mensch „über alle Mannigfaltigkeit und Unledigkeit" erhaben, „von fremden Infällen und von Ungestädigkeit entschlagen", in „Blosheit", „über alle Bilder gesetzet und befestiget und enthalten werde

in der Einigkeit seines Geistes" und sie besitze „weselich und übernatürlich als seine eigene Wohnung und seiner Selbst ewige persönliche Erbschaft".

Der zweite Bach fliesse in das Verständniss und wirke geistliche Klarheit, die in den Verstand „mit Unterschied in mancher Weise fliesst und leuchtet". Gerade wie die Sonne mit „ihrem Schein erfüllt die Luft mit einfältiger Klarheit und sie verklärt, und Schönheit und Reichheit von all der Welt offenbart und Unterscheid von allen Farben, und hiebei gibt sie zu erkennen ihre Eigenmacht, und ihre Hitze ist gemein in Nutz und in Fruchtbarkeit: also gleicherweise der erste Blick dieser Gabe macht in dem Geist Einfältigkeit, die wird durchschienen mit sonderlicher Klarheit recht als die Luft des Himmels mit dem Licht der Sonne". Auf diesem erleuchteten Standpunkt, der, wie man sieht, die Gabe der Unterscheidung, der Weisheit und Wahrheitserkenntniss in sich fasst, und die Ergänzung zu dem vorigen des Insichbeschlossenseins und Insichruhens bildet, dessen Reichthum und Fülle er, so zu sagen, entfaltet, erkenne der Mensch sich selbst: „seinen Stand, sein Leben von Innen und von Aussen, ob er trage ein vollkommen Gleichniss Christi nach seiner Menschheit und auch nach seiner Gottheit, soweit er geschaffen ist zu dem Bild und Gleichniss Gottes"; hier erkenne er auch „kreatürlicherweise die hohe Natur Gottes, ... die Trinität ... und die hohen Eigenschaften, die in Gott sind ... und aller seiner ausfliessenden Werke"; denn „mögen auch alle Menschen die Werke Gottes verstehen und Gott vermittelst seiner Werke, dennoch mag Niemand die Eigenschaft der Werke Gottes gefühlich noch eigentlich verstehen nach Weise ihres Grundes", er sei denn „erleuchtet". Hier gewinne man auch die rechte Erkenntniss der Schrift und der Tugenden, von Gebrauchen und Minnen, so dass auf dieser Stufe, wie R. sehr wahr bemerkt (s. u.), der Mensch keiner Revelationen mehr bedürfe.

In den Willen, in die „minnende Kraft" fliesse der dritte Bach und werde zur „eingegeisteten Hitze". Da werde der Wille „mit grosser Reichheit begabt", mit „geistlicher Liebe", mit „weiter, gemeiner Minne"; da durchfliesse der

Mensch „mit gemeiner Liebe Alles“, bleibe „in Einigkeit des Geistes“ und gehe doch aus „zu Gott und allen Heiligen, zu den sündigen Menschen, zu denen im Fegfeuer und zu sich selbst und zu allen guten Menschen“ (s. u.).

Diese drei: „Einfalt im Wesen, Klarheit im Verstehen und eine ausfliessend gemeine Minne im Gebrauchen“, hängen zusammen, „wie die Sonne des Himmels bleibt in ihr selber, dass sie ist einfältig und unverwandelt, und gleichwohl ist ihre Klarheit und ihre Hitze gemein über alle die Welt“, und machen „einen geistlich erleuchteten Menschen“, und ihn „Gott gleich“.

Auf seiner dritten Stufe stehet das innige Leben in der „Einheit in Gott“, in der höchsten, in der eigentlichen Gotteskraft; hier ist das „inwendige Berühren Gottes“ (Christi) ein noch höheres (als auf den früheren Stufen) „in göttlicher Klarheit“, recht als „eine lebendig ausfliessende oder wallende Brunnader aus dem lebendigen Grunde der Reichheit Gottes“; wie nämlich die Gnade auf der zweiten Stufe des innigen Lebens einer Fontäne mit dreien Bächen verglichen ward, so ist sie hier „gleich einer lebendigen Ader in der Fontäne“. Hier steht der Mensch daher über Mannigfaltigkeit der Tugenden und Werke, und ist diese Stufe nicht mehr eigentlich das Gebiet der Tugenden; denn wie das Berühren Gottes nicht mehr auf die einzelnen, höheren Kräfte geht, die es treibt, dass sie thun, sondern in die Einigkeit des Geistes über Mannigfaltigkeit aller Tugenden; und nicht mehr gleich ausfliessenden Bächen ist, die treiben, sondern in ihrem „lebendigen“ Fürsichsein wallet, so „wirket hier auch Niemand, denn Gott allein von freier Gutheit, die Sache ist aller Tugenden und aller unserer Seligkeit“; der Mensch aber, „ganz eingedrückt in dieselbe Einigkeit, da Gott inne wohnt“, leidet das Einwirken Gottes „über Werk“, in der Einigkeit des Geistes, „da diese lebendige Ader der Berührung wallet“. Mit andern Worten: auf diesem Standpunkte begehret der Mensch „Gott zu erkennen in seiner Klarheit“; das „heischt diess Bewegen dem Verstande“; ebenso „zieht und ladet es auch die minnende Kraft ein, Gottes zu gebrauchen sonder Mittel“.

Aber hier offenbart sich nach R. die Schranke auch dieses Standes. Dem Zuge vermöge der Mensch nicht adäquat zu folgen, dem Verlangen kein völliges Genüge zu geben. Er möchte wissen, begreifen, was dieses göttliche Berühren sei, was Gott sei, von dem es komme; es sei ihm aber nicht möglich, von wegen der Ueberschwänglichkeit desselben; nur fühlen könne er es in seiner minnenden Kraft. Es sei wie „über alles Werk, so auch über Verstand, wenn auch nicht ohne Verstand". Verstand könne es „nicht begreifen, noch verstehen Weise noch Manier, was und wie diess Berühren sei". „Hier falgiert Verstand und alles geschaffene Licht im Fortgange; denn die überschwebende göttliche Klarheit, die diess Berühren macht, verblindet in ihrem Begegnen alles geschaffene Licht, um dass sie ungründig ist; und alles Verstehen in geschaffenem Lichte verhält sich hie als das Auge der Fledermaus in Klarheit der Sonne. Nichtsdestoweniger wird der Geist von Neuem geheischet und gewecket von Gott und von sich selber, um diess Grundrühren zu gründen, und zu wissen, was Gott ist, und was diess Berühren sei. Und ein erleuchteter Verstand ist allezeit in neuem Fragen, von wannen es komme, und in neuem Ergründen, um zu verfolgen die Honigader in ihrem Grunde. Aber also weise er dessen ist den ersten Tag, als er es immer wird. Und hierum spricht der Verstand und alles Gemerk: ich weiss nicht, was es ist, denn die überschwebende göttliche Klarheit die schlägt zurück und verblindet all Verstehen in ihrem Entgegen.... Aber der Geist, der diess fühlt in seinem Grunde, dass das Verständniss falgiert der göttlichen Klarheit und draussen vor der Pforte bleibt, — die minnende Kraft will gleichwohl vorwärts, denn sie auch Geist hat und ist genöthet, gleich dem Verstande,... und will gebrauchen Licht mehr im Schmecken und im Fühlen, denn im Verstehen". So werde wenigstens die minnende Kraft der „Berührung" in Geniessen und Schmecken inne, wenn auch die Vernunft und all kreatürlich Gemerk zu kurz komme. R. bedient sich wieder des viel gebrauchten Bildes der Sonne. Wohl verkläre sie mit ihren Strahlen die Luft; wolle man aber den Strahlen folgen, die die Klarheit

bringen, und „merken in das Rad der Sonne", so müssen die Augen ihres Werkes falgieren und „leidend empfahen das Einscheinen der Strahlen". Uebrigens mögen nur „diejenigen, die ihren Grund durchgraben mit Tugenden und mit inniger Uebung bis in ihren Ursprung, das ist die Thüre des ewigen Lebens, dieses Berühren gefühlen".

Diese innigste Berührung (höchste Gnade) im Innigsten des Menschen, sei, sagt R., Ursprung aller Gaben und Tugenden, werde auch „zum ersten von allen Gaben gegeben, aber von uns erkannt und geschmeckt eigentlich zu dem allerletzten". Sie sei „das letzte, das innigste Mittel zwischen Gott und der Kreatur (Seele), zwischen Weise und Unweise, Rasten und Wirken, Zeit und Ewigkeit"; wie die Uebung dieser (dritten) Stufe „die innigste Uebung" sei, die Kreatur geleisten „mag kreatürlicher Weise in geschaffenem Lichte".

Da diese Sphäre des innigen Lebens, die höchste und letzte, eben nun aber diejenige ist, wo das Menschliche und das Göttliche sich am nächsten berühren, ohne doch (wie im beschaulichen Leben) ganz sich in einander — im Gefühl wenigstens — aufzulösen, so ist es ganz karakteristisch, wenn R. auf diesem Stadium von einem ewigen Hunger der Seele spricht, die die letzte Schranke überspringen möchte, und von einem Streite beider, des Göttlichen und Menschlichen, die sich ganz möchten durchdringen und erfüllen, das Endliche das Unendliche, das Unendliche das Endliche. Es ist diess, worauf wir schon einmal aufmerksam machten, eben jene Schranke, die als solche schmerzlich gefühlt, nur ein Reiz und neue stete Aufforderung ist, sie zu durchbrechen. „Ach! hier beginnt, sagt R., ein ewiger Hunger, der nimmer (auf diesem Standpunkt nämlich) gesättiget wird, das ist ein inwendig Gieren und Kriegen der minnenden Kraft und des geschaffenen Geistes in ein ungeschaffen Gut. Und da der Geist Gebrauchen begehrt und er dazu geheischt und eingeladen ist, so will er es immer vollbringen. Seht, hier beginnt ein ewig Gieren und Kriegen und ein ewig Entbleiben. Das sind die ärmsten Leute, die leben, denn sie haben den Heisshunger und was

sie essen, sie werden nimmer satt in dieser Weise, um dass dieser Hunger ewig ist. Denn ein geschaffen Wesen kann kein ungeschaffen Gut gefassen, und darum ist hie ein ewig hungerig Kriegen, und Gott fluthet Alles über in einem Entbleiben. Hier sind grosse Gerichte von Speisen und von Trank, das Niemand weiss, denn die es gefühlt. Aber volle Sattheit in dem Gebrauchen das ist das Gericht, das da entbleibt, und hierum erneuet allzeit der Hunger. Dennoch fliessen in das Reizen Honig Revieren voll aller Welden; aber nach aller Weise, die man gedenken und ersinnen kann, schmeckt diese Welde nicht. Denn diess ist alles kreatürlicher Weise und unter Gott, und hierum ist ein ewiger Hunger und Ungeduld. Und gäbe Gott diesen Menschen alle die Gabe, die alle Heiligen haben, und alles, das er geleisten mag ohne sich selber, doch bliebe die gapende (den Mund vor heftigem Verlangen aufsperrende) Gier des Geistes hungrig und ungesättigt.... So mehr Bewegens, so mehr Hungerns und Kriegens". — Auch mit einem (Liebes) Gewitter vergleicht R. diesen Zustand, in dem der in die Einheit mit Gott strebende Menschengeist und Gottes Geist auf einander stossen, und einer den andern gleichsam herausfordere und des Menschen Geist ganz in Gott eindringen möchte. Da erheben sich in dem „berührten", „getroffenen" und doch nicht zu völliger Einung gekommenen Geiste Anfälle, Gewitter, Donnerschläge, aus welchen das Feuer der Liebe wie Funken eines glühenden Metalls, oder wie die Blitze des Himmels hervorbrechen und „diese Blitze fallen bis die unteren sinnlichen Kräfte" (woher die Ungeduld, Woit, s. o.). Oder auch von einem „Streite", spricht R., „indem in diesem Sturme von Minnen zwei Geister streiten, Gottes Geist und unser Geist". „Gott durch den h. Geist neiget sich in uns und hievon werden wir gereizet in Minnen. Und unser Geist, kraft Gottes Werk, und die minnende Kraft drückt und neigt sich in Gott und hievon wird Gott gereizt. Von diesen zween entspringet der Minnen Streit in den tiefsten Begegnungen, und in dem innigsten und scharfsten Besuchen wird jeglicher Geist von Minnen meist verwundet. Das macht stetlich die Geister mit Minnen den einen in den anderen kriegen

(contendere). Jeglicher heischt dem anderen, das er ist, und Jeglicher beut dem anderen, das er ist. Das thut das minnende Verfliessen. Gottes Neigen und sein Geben, unser minnlich Kriegen und unser Wiedergeben, das hält beständig die Minne. Diess Fliessen und diess Wiederfliessen macht die Fontäne der Minne überfliessen. Also wird Gottes Reizen und unser Minnen und Kriegen einfältige Minne. Hier wird der Mensch von Minne besessen, so dass er sein Selbst und Gottes muss vergessen, und nichts weiss, denn Minne. Also wird der Geist verbrannt in der Minnen Feuer, und kommt so tief in Gottes Zug, dass er überwunden wird in allem seinem Kriegen und geht zu nichte in allen seinen Werken und wirket sich aus und wird selber Minne über alle Anwendung, und besitzet das Innigste seiner Geschaffenheit über allen Tugenden, da alle kreatürliche Werke beginnen und enden. Diess ist Minne in ihr selber, Fundament und Grund von allen Tugenden". Freilich, sagt R., „mögen die Kräfte in dieser Einigkeit nicht bleiben", denn der Geist sei „lebendig und fruchtbar": daher falle „der Geist wieder nieder in sein Werk" und in „ein neu Wirken", aber in noch höherem Style denn zuvor, und „so er edler und inniger ist", so er sich „schneller auswirkt zu Nicht in Minnen"; und so erneure sich stets wieder und stets in höherem Style dieses Spiel. „Allezeit wähnt der gierige Geist, Gottes zu essen, aber er bleibt selber in Gottes Geist verschlungen und falgiert in allen seinen Werken und wird selber Minne über allen Werken".

Offenbar ist dieser Höhepunkt des innigen Lebens nach kreatürlicher Weise zugleich der Uebergang in das Gott schauende Leben in göttlichem Lichte und nach göttlicher Weise.

Wenn so R. den Umfang des inneren Lebens auf der Grundlage der psychologischen Gliederung dargestellt hat, so befolgt er doch auch noch andere Weisen in der Gehalts-Entwickelung desselben. Wir wissen, wie er die sieben Gaben des h. Geistes hiezu benutzt als Rahmen, in deren letzten vieren er eben das innere Leben darstellt, wie er es mit den drei ersten gethan hat in Bezug auf das wirkende. Die vierte Gabe, nämlich die Gabe der Starkheit,

fasst er so, dass sie offenbar der ersten Stufe des innigen Lebens entspricht und sie noch mehr verdeutlicht. Da sei der Mensch erhaben über allem Irdischen, frei und ungefangen von allen Kreaturen, seiner selbst gewaltig und „wird ihm leicht, sonder Arbeit zu untertreten alle Hindernisse, und er wird einig und innig seinem Geminnten, und kehrt sich freilich sonder Hinder zu Gott mit inniger Devotion, mit Dank, mit Lob und mit einfältiger Meinung. So schmecken ihm alle seine Werke und all sein Leben inwendig und auswendig, denn er steht vor dem Throne der h. Dreifaltigkeit. Und oft so empfänget er von Gott inwendigen Trost und minnliche Süssigkeit.... Ist es, dass er vor Gott stehend will bleiben in Dank und in Lob und in aufgerichteter Meinung, so wird der Geist der Starkheit zweifältig in ihm. So entsinkt er sich selber nicht (bloss) nach der leiblichen Begierden, nach der Gelust weder in Trost, noch in Süssigkeit, noch in keinen Gaben Gottes, noch in Rast, noch in Friede seines Herzens, sondern alle Gaben und allen Trost will er übergehen, auf dass er denjenigen finde, den er lieb hat. Also ist er stark, der Unmusse von Herzen und irdische Dinge lässt und verwindet, und zweifältig stark, der allen Trost und himmlische Gaben übersteiget und überwindet. Und also übersteiget der Mensch alle Kreaturen und besitzet sich selber mächtig und frei durch die Grazie geistlicher Starkheit". Diese „Starkheit", diese vierte Gabe, mit der der h. Geist den Willen verziert, stellt R. unter den Elementen dem Feuer zur Seite, das allezeit in die Höhe gehe, und in der Engels-Hierarchie dem „Fürsten" der vierten Ordnung.

In der fünften Gabe, der Gabe des Rathes, ziehe der Vater den Menschen von Innen und „heisst ihn zu seiner Rechten sitzen mit seinem erkornen Sohne in seiner Einigkeit. Und der Sohn spricht geistlich in ihm: folget mir zu meinem Vater; Eins ist Noth. Und der h. Geist macht das Herz aufgehen und das Herz entbrennen in Liebe. Und hievon kommt ein woidlich Leben und Ungeduld von Innen, denn der diesen Rath gehört hat, wird verstört in Minne und ihm mag nichts genügen denn Gott allein.... So wirket der Rath Gottes zweifältig in ihm, denn er ist gross

und folget dem Rathe Gottes, er lässet alle Ding' und spricht mit ungestillter, ungeduldiger, brennender Minne: zukomme dein Reich. Und er ist noch grösser und folget noch besser dem Rathe Gottes, und verwindet seinen eigenen Willen und verzichtet auf ihn in Minnen, und spricht mit unterworfener Ehrerbietung: dein Wille geschehe in allen Dingen und nicht der meine.... Also wird der Wille Gottes dem minnenden demüthigen Menschen seine höchste Freude und seine allermeiste Lust nach geistlichen Gefühlen, und führ' er auch in die Hölle, was unmöglich wäre. Hier ist die Natur gedruckt zu dem Niedersten und Gott erhaben zu dem Höchsten. Und der Mensch ist empfänglich alle der Gaben Gottes, denn er hat sich selber verläugnet und auf seinen Willen verzichtet und Alles um Alles gegeben. Und darum heischt noch will er Nichts, denn das Gott geben will, denn Gottes Will' das ist seine Freude. Und der sich übergiebt in Minne, das ist der Freieste, der lebet, und er lebet sonder Sorgen, denn Gott mag (kann) den Seinen nicht verlassen. Obwohl aber Gott alle Herzen kennet, nichtsdestoweniger wird solch' ein Mensch versucht von Gott und bekort, ob er seiner Selbst freilich verläugnen könne ... und hierum setzet ihn Gott bisweilen von der rechten Seite zu der linken" (s. Bekorungen). Aber gerade darin zeige sich dann, ob er wahrhaft gelassen sei und seines eigenen Willens ausgegangen. „Bleibt der Mensch in dieser Gelassenheit sonder einig ander Erkiesen, recht als Einer, der nichts Anderes kennt noch weiss, so hat er den Geist des Rathes zwiefältig. Denn er ist dem Willen und dem Rathe Gottes genug in Wirken und in Leiden". Offenbar entspricht, wie man sieht, diese Gabe des Rathes, durch die die Memorie verziert ist, der ersten Stufe des innigen Lebens in ihrer zweiten Hälfte; und R. vergleicht sie dem Firmament, dem nächsten Himmel über der Erde, und in der Engels-Hierarchie der fünften Ordnung, den Herrschaften und Thronen.

In der Gabe der Verständigkeit, der sechsten Gabe, fasst R. das zusammen, was er über die zweite Hauptstufe des innigen Lebens gesagt hat. Diese Gabe „befestige un-

sern Geist in der Einigkeit und sie offenbare die Wahrheit und sie mache eine weite Minne in Gemeinheit". — Er vergleicht diese Stufe mit dem mittleren Himmel, dem krystallenen, und unter den Engeln der Stufe der Cherubim. In der Weisheit endlich, der siebenten Gabe, hat er das innige Leben auf seiner dritten Stufe und seinem Uebergang zur Beschauung fast in denselben Worten von Hunger und Durst (wie oben) beschrieben. Diess Leben vergleicht er den Seraphim oder auch dem obersten Himmel, der eine Wohnung Gottes ist. Das beschauliche Leben aber ist nach ihm über allen Himmeln, gewissermassen Gottes Leben selbst in den Menschen, die, so weit sie im Zustande der Beschauung sind, kein Sein für sich selbst haben.

Uebrigens hat R. hie und da in die drei letzten Gaben in ihrer Potenzirung auch das beschauliche Leben selbst eingerahmt, was, da der Begriff dieser Gaben ein reines Wort, Form, Gefäss genannt werden kann, sehr leicht war, aber auch letztlich nur auf eine Art Spielerei hinauslief. Indessen finden wir diesen Rahmen der sieben Gaben (von den Scholastikern abgesehen) auch bei andern Mystikern, gerade auch bei Tauler, der ähnlich, wie R., diese sieben Gaben in zwei Hälften theilt, von denen die drei ersten „den Menschen bereiten zu hoher Vollkommenheit, die vier andern ihn vollbringen auswendig und inwendig zu dem allerhöchsten, lautersten, verklärtesten Ende der wahren Vollkommenheit". Selbst in der Begriffsbestimmung der einzelnen Gaben kommt Tauler dem R. nahe, nur dass er, wie diess eben nicht seine Weise war, nicht so genau dabei schematisirt hat. — Noch eine andere Weise, das innige und wirkende Leben in einen Rahmen zusammenzufassen, findet R. in den sogenannten drei theologischen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung; aber er hat diess lange nicht so eingehend entwickelt.

Das beschauliche Leben (die dritte Stufe).

Ein „überwesentliches Schauen", ein „gottschauend", ein „himmlisch" Leben nennt R. diese Stufe, und die Menschen dieser Stufe nennt er „innige", „schauende", „erha-

bene", „verklärte" Menschen, „allezeit in Minnen sterbend und vernietend in Einigkeit mit Gott", „Söhne Gottes" im spezifischen Sinne, nicht im allgemeinen, wornach „alle gläubige, gute Menschen Söhne Gottes (der Gnade) sind, sofern sie alle gewirkt werden aus dem Geiste Gottes und der Geist Gottes in ihnen lebt und sie bewegt". Zu dieser Stufe kämen übrigens, sagt er, nur „wenige Menschen".

Wie die innige Stufe zu dieser beschaulichen hindrängt, haben wir gesehen. Ist jene die höchste Stufe nach kreatürlicher Weise, so ist dieses gottschauende Leben in seinem Unterschiede von dem innigen ein überwesentlich Schauen „in göttlichem Lichte und nach der Weise Gottes", so dass der Mensch gar kein eigenes Fürsichsein mehr hat, sondern ganz in Gott vergangen ist. Das sei, sagt R., nach dieser Seite hin der Unterscheid der „Freunde" und der „Söhne". „Diese zwei Partieen stehen gleich aufgerichtet mit inniger Uebung vor die Gegenwärtigkeit Gottes. Aber die Freunde besitzen ihre Inwendigkeit (noch) mit Eigenschaft (vrgl. S. 115), denn sie erkiesen das minnlich Ankleben an Gott vor das Beste und das Allerbeste, dazu sie kommen mögen oder wollen; und hierum mögen sie sich selber nicht, noch ihr Wirken durchdringen in eine ungebildete Blosheit, denn sie sind (noch) verbildet und vermittelt mit ihren Werken. Und ist, dass sie fühlen in ihrem minnlichen Ankleben Einung mit Gott, gleichwohl finden sie allezeit Unterschied und Anderheit in der Einung zwischen ihnen und Gott, denn der einfältige Uebergang in Blosheit und in Unweisen ist ihnen unbekannt und ungeminnt, und hierum bleibt ihr höchstes Wesen allezeit in Vernunft und in Weise. Und haben sie auch klar Verstehen und Unterschied von allen vernünftigen Tugenden, das einfältige Starren mit offener Vernunft in göttlicher Klarheit bleibt ihnen verborgen; und fühlen sie sich selbst aufgerichtet zu Gott mit starkem Brande von Minnen, sie behalten doch Eigenheit ihres Selbst und werden nicht zu Nichte noch verbrannt zu Nicht in Einigkeit der Minne. Und ist, dass sie allezeit in Gottes Dienst wollen leben, und ihm ewiglich wollen behagen, sie wollen in Gott aller Eigenheit von Geist nicht sterben, und einförmich Leben mit Gott

tragen. Und ist es auch, dass sie klein achten allen Trost und alle Rast, die kommen mag von aussen, sie achten doch gross die Gaben Gottes und ihre inwendigen Werke, Trost und Süssigkeit, die sie fühlen von innen. Und also rasten sie in den Wegen und wollen nicht sterben, um zu erkriegen den höchsten Segen in blosser, weiseloser Minne. Und möchten sie auch üben und erkennen alle die minnigen Wege, die man üben mag vor die Gegenwärtigkeit Gottes, doch bleibt ihnen verborgen und unbekannt der weiselose Uebergang und das reiche Verdollen (sich verirren) in die überweseliche Minne, da man nimmermehr Ende noch Beginn, Weise noch Manier finden mag.... Die Freunde fühlen anders nicht in ihnen, denn einen minnlichen lebenden Aufgang in Weisen, und darüber fühlen die Söhne einen einfältigen sterbenden Aufgang in Unweisen. Die Freunde sind anklebend und geankert in Gott vermittelst vollkommener Karitate, aber sie sind nicht versichert ewigen Lebens, denn sie sind noch nicht zumal in Gott gestorben ihrer selbst und aller Eigenschaft".

Um den Unterschied zu bezeichnen, drückt sich R. auch so aus: auf den vorhergehenden Stufen „sterben wir den Sünden und müssen wir aus Gott geboren werden in ein tugendsam Leben"; in dem schauenden Leben aber müssen wir „über allen Tugenden sterben", und „entschlafen in Gott"; „in Gott sterben in ein ewig Leben"; oder auch so: in unserem „Zugange zu Gott mit Tugenden" wohne Gott in uns (mit seiner Gnade); dagegen, in unserm Uebersteigen aller Dinge und unserer selbst, in unserm Eingang zu Gott, da „leben, wohnen wir in Gott". Es ist, wie man sieht, in diesem Zustand nicht mehr der Mensch, der Göttliches wirkt, sondern es ist Gott selbst, der sich im innigen, verklärten Menschen wirkt: „Gott wirket sich hier selber allein in der höchsten Edelheit des Geistes"; und der Mensch ist rein wirken lassend, leidend; desswegen „kann hierzu Niemand kommen durch Kunst oder Subtilheit oder mit keiner Uebung. Aber den Gott in seinem Geiste vereinigen will und mit sich selber verklären, der mag Gott beschauen und Niemand sonst". Daher vom Standpunkt des Menschen aus angesehen, sei, sagt R., auf dieser Stufe der Mensch nur Werkzeug, denn „wo des

Menschen Weise aufhört und nicht höher reichen kann, da fängt die Art oder Weise Gottes an"; wenn der Mensch sich ausgewirket habe und in unzustillendem Verlangen an Gott hange und doch nicht zur Einheit komme, so trete der Geist des Herrn als ein heftiges Feuer hinzu, und verbrenne und verzehre und verschlinge Alles in sich. Da feiern und schweigen die Kräfte und „werden in einen Frieden eingeschläfert", denn „sie sind von dem Brunnen der Reichheit Gottes übermässig durchgossen".

Aber ebenso sehr wiederholt R., dass nur auf Grund der früheren Stufen diese höchste erreicht werden könne: nur „wenn ein Mensch dazu gekommen ist, dass er Gott kennt und ihn minnlich minnt,... recht als ein glühend Feuer, das nimmermehr gelöscht mag werden,... Gott besitzet in gebräuchlicher Rast und sich selber in zufügender (anwendender) Minne und all' sein Leben in Tugenden mit Gerechtigkeit"; oder nur, „wenn der Mensch wohl geordnet ist von aussen in allen Tugenden und von innen ungehindert, und also ledig aller auswendigen Werke, recht als ob er nicht wirkete".

Hat aber dieses beschauliche Leben die früheren Stufen zur Voraussetzung, so ist es anderreits ihre Vollendung, „eine sonderliche Zierde und eine himmlische Krone und dazu ein ewiger Lohn aller Tugenden und alles Lebens".

Wie aber die Seele vollbereitet, geläutert sein müsse, um diesen Zustand zu erfahren, so sei er auch nur, diess sind die psychologischen Voraussetzungen, in „der wesentlichen Einheit des Geistes" möglich, die wir bei R. als den Grund haben kennen lernen, „da sich Gott und die verborgene Wahrheit sonder Mittel offenbart", nur „in der ledigen Edelheit des Geistes", da „das Bild Gottes liegt", das „unser eigen Leben ist", sei man empfänglich dieses Zustandes. Es ist diess ein wichtiger Punkt für das Verständniss dieser Stufe.

Hier sei es auch nicht mehr die Gnade, die wirke, oder ein Strahl, Schein der Sonne, ein Mittel; es sei Gott selbst, das göttliche Wesen, im prägnanten Sinne Rs. und der Mystiker, dem im Menschen eben die „wesentliche

Einheit in Gott" korrespondirt. Dabei müssen wir, um dieses beschauliche Leben, diess höchste aller Mystik Rusbroek's, zu verstehen, uns noch an alle seine Begriffe von Trinität erinnern: wie in derselben mit der Geburt des Sohnes schon die Welt ideell gesetzt und im h. Geist ewig wieder eingeführt; wie das Wesen, die „Finsterniss", die „Wüste" Gottes die Personen fruchtbar aus sich entlässt, in den Personen wirket, aber in sich selbst gebräuchlich ist und einzieht und einheischt. Diess alles sind wesentliche Voraussetzungen, auf denen das beschauliche Leben beruht, das aus ihnen die Konsequenzen zieht, und eben nichts anderes ist, als das göttlich-trinitarische Leben — in Menschenform.

Gemäss diesen Voraussetzungen ist die erste Bedingung alles „Schauens", dass der Mensch sich in seine „Einheit", in das „einfältige Auge seiner Seele", in seinen „ledigen Stand", in seine „Einfältigkeit", „Purheit von Geist", in das „Innerste", in das „einfältige Sein", in die „ledige Edelheit" dieses Geistes, in die „blosse Unverbildetheit" erhebe, „verliere", steige auf den „Tabor", den „Berg seiner blossen, obern Vernunft", dass er „in gebräuchlicher Minne sich selber verloren habe in eine Unweise (= Zustand des reinen Seins, wo alle Weisen oder modi aufgehört haben) und in eine Düsterniss, da alle gottschauenden Menschen in Gebrauchen sich vergangen haben und sich selber kreatürlicher Weise nicht mehr finden können", dass er „sich selber und aller Eigenschaft entworden, gestorben und ausgegangen" sei". — In diesen und ähnlichen Ausdrücken, in denen R. unerschöpflich ist, will er eben diess bezeichnen, dass sich der bis zu dieser Stufe geläuterte Mensch nun noch erfasse in seinem einfachen, reinen, gottgesetzten Menschsein, in seiner wesentlichen Einheit, in der er in Gott hänget (s. o.), ohne alle Partikularität seines individuellen Menschen, in reiner Abstraktion von aller Thätigkeit seiner besondern Kräfte — ein Zustand, den Tauler bekanntlich mit dem Worte Armuth bezeichnet hat, und den auch R. als ein unendliches und abgründliches Nichtwissen, als ein Sich-Verlieren in etwas, das über alle Namen sei und für das es

keine Namen gebe, als ein Sich-Fühlen über alle Uebungen der Tugenden hinaus in einer reinen Passivität darstellt. Denn in d i e s e m Zustande allein erst sei der Mensch dergestalt, „dass ihn b l o s s e Minne und blosses Licht befahen mag in die Hochheit, darin sie ihrer selbst pflegt“, dass er „gewirkt und überformet werden mag mit dem ewigen Worte, das ein Bild des Vaters ist“. In s e i n e r Art exemplifizirt diess R. so: So Jemand mit seinem Verstande von der Erde in den höchsten Himmel steigen wolle, sei nöthig, dass er die Elemente und alle Zwischenhimmel durchsteige, so werde er dann Gott durch seinen Glauben in seinem Reiche (= Feuerhimmel) finden. Desgleichen, wolle er in das Höchste seines geschaffenen Wesens, auch in einen verborgenen Himmel, steigen, so müsse er vorerst mit allen guten Werken äusserlich und mit Tugenden und h. Uebungen innerlich geziert sein; dann müsse er seine Sinne und seine Phantasie, leibliche wie geistliche Bilder, Formen, Betrachtungen übersteigen, und also würde er in die blosse und von Bildern freie Anschauung in dem göttlichen Licht erhoben werden, woselbst er das Reich Gottes in sich und Gott in seinem Reich werde beschauen können.

Doch nicht blos „entsinken in die Blosheit seiner oberen Vernunft, seiner wesentlichen Einigkeit und Einfältigkeit“ müsse der Mensch der Beschauung, sagt R., sondern, was gewissermassen schon in jenem Ersteren liegt: er solle auch „übersteigen alle Geschaffenheit bis zu der überweselichen Reichheit Gottes“, „er solle zerfliessen in die E i n i g k e i t G o t t e s“, „sich entsinnen, dass er nicht weiss wie, noch was, noch wo“, „sich selber entsinken in die Verborgenheit und in die Tiefheit“, sich „enthöchen in die Hochheit, entgehen in die Langheit, und dollen und verdollen in die Weitheit (Gottes)“, er solle sich fühlen „wohnend in der unbekannten Bekanntheit, entflossen durch das anklebende Gefühlen der Einigung (der psychologisch subjektiven) in Einigkeit (Gottes), und durch alles Sterben in die Lebendigkeit Gottes“, und „s o fühle er sich als e i n Leben mit Gott“. Selig, ruft in d i e s e m Sinne R. aus, seien die Todten, die im „Herren sterben“!

Dieses Sichversinken in dem reinen Gott-Sein, der „We-

senheit“ Gottes, bestimmt er nun aber zugleich näher als ein sich Erfassen in dem Bilde Gottes, das unser Bild ist. Diess ist das Dritte. „Wir sollen erfolgen übernatürlich das Bild, das uns eigen ist, und dazu wir gemacht sind“; wir sollen „über unsere Geschaffenheit uns erheben vermittelst des eingebornen Lichtes (des Bildes Gottes in uns),... und niedergebeugt sein mit dem Sohne Gottes in unsern Beginn, in unsern Ursprung, wo wir die Stimme hören werden: diess ist mein lieber Sohn“; wir sollen uns „besitzen nach Weise unserer Ungeschaffenheit und durch den Sohn den Schoos des Vaters“.

Dieses Ent- und Zerfliessen in das göttliche Wesen, dieses sich Erheben und Schauen ist aber nach R. ein minnliches, denn „durch gebräuchliche Minne übersteigt der Mensch seine Geschaffenheit“ und „findet und schmeckt er die Reichheit und die Welde, die Gott selber ist, und fliessen macht sonder Unterlass in die Verborgenheit des Geistes“. Daher spricht er, parallel mit dem kontemplativen sich Erheben, auch stets von einem „Brande der Minne, Eins zu sein mit Gott“, von einem „vernichtenden Leben in Minne“, einem „Schmelzen und Verschmelzen in den Anschein der ewigen Minne Gottes“; und diess sei „das edelste und nützeste Schauen in diesem Leben“.

Alles zusammenfassend, was R. in diesen mystischen Ausdrücken meint, ist der Gedanke dieser: es solle der Mensch das „Grundneigen zu Gott“, die unendlich göttliche Potenz, die an sich liegt in ihm, zu einer gereinigten, lebendigen erheben durch minnliches Schauen und schauendes Lieben (vergl. S. 121), um des Lebens Gottes selbst fähig zu werden.

Diesem sich Empfänglich- und Bereitmachen begegnet nun aber (aktiv) ein „Ziehen“ des Geistes Gottes, das uns aus „uns selber zieht“; ein „Einnehmen“, ein „Ueberformen“, eine „einziehende Ueberformung der Einigkeit Gottes in ihre Selbheit“. Und unendlich ist diess überformende Einziehen Gottes, das dem Neigen und Uebergehen des Menschen korrespondirt, denn es ist ja wesentlich „dasselbe Einziehen in der Dreieinigkeit, das auch alle Dinge in ihr befasst“; „die einzie-

hende Einheit Gottes ist anders nichts, denn grundlose Minne, die den Vater und den Sohn und alles das lebt in ihm mit Minnen einziehend ist in ein ewig Gebrauchen". Und eben dieses ewige unaussprechliche Einziehen, Einnehmen Gottes, das der Mensch, wenn er ungebildet in das Innerste seines Geistes komme, in sich fühle, „macht in dem Geiste ein ewig Brennen von Minnen"; da „gefühlt er sich selber als einen ewigen Brand der Minnen: über allen Gelust Eins zu sein mit Gott". Wie soll er nun aber diesem Einziehen begegnen, „die Schuld bezahlen, die ihm von Gott gemahnt wird"? Anders nicht, denn dass er sich ganz ziehen lässt, dass er in seinem Fürsichsein ganz (im Gefühl) aufhört, dass er „verbrennt", wie R. sich ausdrückt. „Sofern der Geist sonder Unterlass die Schuld bezahlt, das macht in ihm ein ewig Verbrennen. Denn in der Ueberformung der Einigkeit falgiren alle Geister in ihren Werken und fühlen anders nichts, denn ganz Verbrennen in die einfältige Einheit Gottes".

Und das ist eben das Wesen dieses schauenden Lebens, die Union, die R. in ebenso überschwänglichen Ausdrücken bespricht, als die Bedingungen, deren Resultat sie ist, — aber auch in einer zweideutigen Weise, die freilich die Natur der Sache mit sich bringt.

In diesem schauenden Zustande sei der Mensch Eins mit der überwesentlichen Einigkeit. „In diesem ledigen Sein unseres Geistes empfahen wir die unbegreifliche Klarheit, die uns durchgeht, gleich wie die Luft durchgangen wird mit der Klarheit der Sonne"; oder „wie des Feuers Hitze das Eisen durchdringt"; „sind wir getauft in das weite Umhalsen Gottes,... entgeistet über uns selber und alle Ordnung in seiner Minne, und verschlungen in die tiefe Stillheit der Gottheit, die nimmermehr bewegt wird;... in einem Umfang der h. Dreieinigkeit;... überformet in das ewige Wort, das ein Bild des Vaters ist.... In diesem Umfange in der wesentlichen Einigkeit Gottes sind alle innige Geister Eins mit Gott in minnlicher Entflossenheit und dasselbe Ein, das das Wesen selber ist in sich selber (eine der von Gerson als pantheistisch angefochtenen Stellen).... Hier ist Gottes und kreatürlich Sein zusammengeflossen in uns, und da finden

wir (was als an und für sich R. schon gesetzt hatte), dass der Schooss des Vaters unser eigener Grund ist und unser Ursprung, da wir unseres Wesens und unseres Lebens in beginnen,... darin wir über alle Uebungen von Minnen behalset und befahen sind mit dem Vater und mit dem Sohn in Einigkeit des h. Geistes, darin wir alle Eins sind, gleicherweise wie Christus, Gott und Mensch, mit seinem Vater Eins ist in ihrer beider grundloser Minne; und in derselben Minne sind wir alle vollbracht in ein ewig Gebrauchen, das ist ein selig ledig Wesen, das unbegreiflich ist allen Kreaturen.... Darin ist kein Heischen noch Begehren, Nehmen noch Geben, sondern ein selig ledig Wesen, Krone und weselicher Lohn aller Heiligen und aller Tugenden.... Es ist ein sterbend Leben und ein lebend Sterben". Und „in dieser Einigkeit ist gelegen alle unsere Seligkeit". Auf diesem Standpunkt, sagt R., hätten wir erst die Gewissheit, das sichere Gefühl, dass wir Söhne Gottes seien.

In dieser Einheit, wie wir sehen, ist das schauende und minnende Subjekt und das geschaute und geminnte Objekt im Akte des Schauens und gebräuchlichen Minnens zusammengegangen. So drückt sich R. deutlich aus. „Der Mensch schaut Gott mit Gott sonder Mittel in diesem göttlichen Lichte.... Das einfältige Auge des Geistes, damit er schauet und anstarret seinen Bräutigam, ist so weit aufgethan, dass es nimmer zu wird gethan.... Dieser Begriff (Umfassen) des Geistes ist so weit aufgethan gegen den Advent des Bräutigams, dass der Geist selber die Weitheit worden ist, die er begreift (umfasst).... Das einfältige Auge über Verstand in dem Grunde der Verständigkeit ist allezeit offen und schauet und starrt mit blossem Gesicht das Licht mit dem selben Lichte. Darum ist Auge gegen Auge, Spiegel gegen Spiegel, Bild gegen Bild.... Das wir sind, das anstarren wir, und das wir anstarren, das sind wir.... Und in diesem einfältigen Starren sind wir Ein Leben und Ein Geist mit Gott; und das nenne ich ein schauend Leben.... Die schauenden Menschen werden getransformiret in Ein mit diesem selben Lichte, da sie mit sehen und das sie sehen.... Sie sind Ein mit dieser göttlichen Klarheit und die

Klarheit selber.... Mit seiner göttlichen Klarheit hat Gott überflüssig verbildet den Spiegel unserer Seelen, also dass darin kein ander Bild noch keine andere Klarheit kommen mag".

Oder vom Standpunkte der Minne aus: „der minnende Geist fühlt in dem Brande der Minne, der in ihm ist, nicht Ende noch Beginn, und er fühlt sich selber Eins mit diesem Brande der Minne".

Wir müssen nun aber die Momente, die hierin liegen, näher herausheben; denn wie das Wesen Gottes fruchtbar ist in der Dreiheit der Personen, ein Wesen und drei Personen, wirkend und gebrauchend in sich selber, so ist nach R. auch diess schauende Leben nicht bloss „eine wilde Wüste", analog dem überwesentlichen Sein Gottes, reines menschliches Sein in Gott, reines göttliches Sein im Menschen, sondern es ist auch „lebend und fruchtbar", analog dem trinitarischen Leben Gottes, das sich in ihm (kreatürlich) ausgebärt, in das der Mensch „vergestaltet und verwandelt wird von Klarheit zu Klarheit". Denn der göttliche (vergöttlichste) Grund im Menschen will sich expliziren, der Mensch seine göttliche Einigkeit sich gegenständlich machen. „Der Geist, Eins mit dem Geiste Gottes, schmeckt und sieht als Gott sonder Maass die Reichheit, die er selber ist in Einigkeit des lebendiges Grundes, da er sich besitzet nach Weise seiner Ungeschaffenheit.... Er sieht und fühlt und findet sich selber vermittelst des göttlichen Lichts, dass er ist derselbe einfältige Grund nach Weise seiner Ungeschaffenheit, da die Klarheit sonder Maass anscheint und nach Simpelheit des Wesens einfältig inne bleibt ewiglich sonder Weise" (auch eine von Gerson angefochtene Stelle). Und hierum will der schauende Mensch „durchschmecken und durchwissen die grundlose Reichheit, die in seinem Grunde lebt". Diess Durchwissen-, Durchschmecken-Wollen nennt R. das „Ausgehen", die „Weise" oder vielmehr „die Unweise", — „eine Weise über alle Weise" — die „weiselose Uebung" des schauenden Lebens (vrgl. oben S. 474).

In der ersten Weise, „der Weise des Vaters", sei es „die ungebildete, wesentliche Blosheit", in die der Mensch

erhoben werde und damit er dem Vater gleich sei und geeiniget seiner göttlichen Naturen". Da werde das Gedächtniss so geledigét und gereiniget, dass der Mensch in seinem reinen „Ursprung", in der „Wohnung des Vaters" fest gegründet sei.

In der andern Weise, der „Weise des Sohnes", werde das Verständniss mit dem göttlichen Lichte durchstrahlet; es werde in dem schauenden Menschen der Sohn geboren, das schauende Leben zu einem göttlichen Lichtleben ausgeboren. „In die entsunkene Verborgenheit unseres Geistes spricht der Vater ein einig grundlos Wort und nicht mehr, und in diesem Worte spricht er sich selber und alle Dinge. Und diess Wort lautet nicht anders denn: siehet. Und diess ist der Ausgang und die Geburt des Sohnes (in uns), das ewige Licht.... In diese Düsterniss scheint und wird geboren ein unbegreiflich Licht, das ist der Sohn Gottes, darin man schauen soll ewig Leben.... Diese Klarheit Gottes, die wir sehen in uns, hat weder Beginn noch Ende, Zeit noch Statt, Weg noch Pfad, Form noch Gestalt noch Farbe (ganz wie Tauler). Sie hat uns zumal (um)befahen, begriffen und durchgangen und unser einfältiges Gesicht so weit aufgethan, unser Auge muss ewiglich offen stehen, wir können es nicht verschliessen.... Diess göttliche Licht wird gegeben in dem einfältigen Sein (Geist-Sein) des Geistes, da der Geist die Klarheit, die Gott selber ist, empfängt über alle Gaben und über alles kreatürliche Werk in die ledige Edelheit des Geistes, da er durch gebräuchliche Minne sich selber inne verloren hat, und empfänget die Klarheit Gottes sonder Mittel, und er wird die Klarheit selber, die er empfänget sonder Unterlass.... Und nach der einfältigen Blosheit, die alle Dinge befähet, so findet er sich und fühlt dasselbe Licht, da er mit siehet und nicht anderes". Selig seien die Augen, ruft R. aus, die also sehen! — Dieses Schauen, diess unmitteliche Erkennen im göttlichen Lichte erinnert, wiewohl es allerdings überschwenglieher ausgedrückt ist, an manche Stellen der Tauler'schen „Erkenntniss".

Die dritte Weise sei die Weise des h. Geistes. Wie nämlich der Sohn, die göttliche Klarheit, ausgeboren, ausge-

gossen werde in das einfältige göttlich-menschliche Wesen des Schauenden, so „werde er auch durch den h. Geist minnlich umhalset in ewiger Minne"; er werde ganz göttliche Minne „sonder Weise"; „der h. Geist gibt sich selber und reizt den brennenden Funken unserer Seele, und diess ist Beginn und Ursprung ewiger Minnen zwischen uns und Gott.... Wir schmecken und gefühlen in seinem Geiste seine Minne.... Alle die Reichheit, die in Gott natürlich ist, die besitzen wir minnlich in Gott und Gott in uns durch die ungemessene Liebe, die der h. Geist ist. Denn in der Liebe schmeckt man Alles, das man begehren mag.... In weiseloser Liebe umfasset der Vater mit dem Sohne die Seele in der gebräuchlichen Einheit Eines Geistes über die Fruchtbarkeit der Natur,... und spricht zu ihr: ich bin dein und du bist mein".

Wie aber die Dreieinigkeit nicht bloss fruchtbar sei in den Personen und nicht bloss in ihr ein Personen-Verhältniss sei, sondern auch ein Verhältniss der Personen zur Natur, die „sie stets wieder einzieht oder innen behält in derselben Wesenheit", so sei es, sagt R., auch in dem (göttlich) menschlich-trinitarischen, d. h. in dem beschaulichen Leben. Es gehe alles Leben stets wieder in ein weiseloses, nicht auszusprechendes Leben, in eine abgründige göttliche Weise, „in ein göttliches Gebrauchen, in den Abis (abyssus) der Ungenanntheit" (ein Zustand, für welchen es keinen Namen gibt), in „die weseliche Blosheit"; und „alle Namen und alle Weise und alle lebendige Vernunft, die in dem Spiegel der göttlichen Wahrheit gebildet sind, die fallen alle in die einfältige Namenlosigkeit, in Unweisen und sonder Reden". Oder es gehe alles wieder „in die wilde grundelose See". Hier „ist anders nicht denn ein ewig Rasten in einem gebräuchlichen Umfange minnlicher Entflossenheit. Und diess ist das weiselose Wesen, das alle minnende innige Geister über alle Dinge erkoren haben; es ist die dunkelste Stille, darin alle minnende Herzen sich verloren haben". Da seien wir mit den göttlichen Personen eine Liebe und eine Geniessung und eine Seligkeit in der weiselosen Wesenheit der Gottheit, ein ewiger unvergänglicher Brand mit dem Vater und dem Sohn in der Einheit des h. Geistes, da die göttlichen Personen sich selbst, so zu

sagen, übersteigen in die Einheit ihres Wesens, in dem unerschöpften und unendlichen Abgrund der einfältigen Seligkeit, wo weder Vater noch Sohn noch h. Geist seien, noch sonst eine andere Kreatur, sondern bloss und allein das göttliche Wesen, welches die Wesenheit der göttlichen Personen sei, da Gott in seiner einfältigen Wesenheit ohne Wirkung eine ewige Rast, eine weislose Dunkelheit und aller Kreaturen Ueberwesenheit und seiner selbst eigene, als auch aller Geschöpfe einfältige unendliche Seligkeit sei.

Das ist das Höchste und Allerletzte, das R. weiss. „Möchten wir uns allezeit in Tugenden bereiten, ruft er aus, wir würden uns schier von dem Leibe entkleiden und würden fliessen in die wilde See, nie und nimmermehr möchte uns eine Kreatur einholen.... Dass wir gebräuchlich besitzen mögen die weseliche Einigkeit und Einheit klärlich beschauen in Dreiheit, das gebe uns die göttliche Minne, die keinen Bettler abweist"! Mit diesen Worten schliesst er seine Abhandlung über das beschauliche Leben und sein Buch überhaupt von der „Zierde der geistlichen Hochzeit". Er fühlte aber wohl, wie gerade dieses „beschauliche" Leben, wie er es darstellte, dieses göttlich-menschliche Leben, denn anders ist es schwer zu bestimmen, ein Mysterium für die Meisten sei, ein Unzugängliches für ihr Leben wie für ihr Begreifen, wie seine Darstellung daher allen möglichen Angriffen ausgesetzt sein möchte. „Zu diesem göttlichen Schauen können wenige Menschen kommen wegen der Unfähigkeit ihrer selbst und der Verborgenheit des Lichtes, darein man schaut. Und hierum wird diesen Sinn Niemand zu Grunde verstehen durch einige Bekehrung oder subtil Gemerk sein selbs, denn alle Worte und Alles, das man kreatürlicher Weise lehren und verstehen mag, das ist fremd und fern unter der Wahrheit, die ich meine. Aber der vereinigt ist mit Gott und verklärt in dieser Wahrheit, er mag die Wahrheit in ihr selber verstehen. Denn Gott begreifen und verstehen über alle Gleichnisse also, wie er ist in ihm selber, das ist Gott sein mit Gott sonder Mittel oder einige Anderheit, die Hinder(ung) oder Mittel machen möchte. Und hierum begehr' ich von einem jeglichen

Menschen, der es nicht versteht noch gefühlt in gebräuchlicher Einigkeit seines Geistes, dass er **ungeärgert** davon bleibe und lasse es sein, das es ist. Denn das ich spreche, das ist wahr, und Christus, die ewige Wahrheit, hat es selber gesprochen in seiner Lehre an manchem Orte, wäre es (nur), dass wir es wohl offenbaren und vorbringen könnten. Und hierum, der diess verstehen soll, muss sein selber gestorben sein und in Gott leben...." Und so noch an andern Orten: z. B. „Nun versteht ihr, die ihr in dem Geist leben wollt, denn zu Niemand anders spreche ich.... Niemand anders mag es verstehen (als der es erfahren), denn schauend Leben mag Niemand den Andern lehren; aber sofern die ewige Wahrheit offenbart in dem Geist, darin werden alle Dinge gelehrt, die Noth sind".

Durch diese Verwahrungsworte konnte indess R. doch eine künftige Kritik nicht abwehren noch entwaffnen; zu seinen Lebzeiten wohl, aber nicht nach seinem Tode. Ein Vierteljahrhundert nämlich, nachdem er gestorben, unterwarf der berühmte Pariser Kanzler Gerson das Buch von der „Zierde der geistlichen Hochzeit", das ihm in einer lateinischen Uebersetzung (wahrscheinlich derjenigen, die in Grönendal selbst noch zu den Lebzeiten Rs. und unter seinen eigenen Auspizien und mit seiner Mitwirkung von Jordaens verfertigt worden war) in die Hände fiel, einer Kritik, besonders das dritte Buch von dem beschaulichen Leben. Er fühle sich, sagt er, um so mehr hiezu aufgefordert, als diese Schriften, wie er höre, gewissermassen in einigen Kreisen den Werth von inspirirten hätten; er dagegen, als Doktor der Theologie und Kanzler der Universität Paris die Verpflichtung habe, über die Reinheit der Lehre zu wachen. — Die besonders von ihm angegriffenen Stellen entsprechen in der Uebersetzung nun allerdings ziemlich getreu dem Original; eher noch enthalten sie in dieser Uebersetzung „eine Milderung des pantheistischen Scheines", und man kann daher nicht sagen, wie es Mehrere gethan haben, Gerson möge an eine fehlerhafte Handschrift gerathen sein. Was er nun aussagt, ist in Kurzem diess. In Aussprüchen, wie: die gottschauende Seele sehe nicht bloss die Klarheit, sondern sei sie selbst; sie werde verwandelt in das, was sie von Ewigkeit her

in Gott war, und ähnlichen (s. o)., sah er ein Ueberschreiten der theistischen Wahrheit und ein Anstreifen an die pantheistische Lehre der Begharden, überhaupt in dieser überschwänglichen Beschaulichkeit eine Art geistiger Schwelgerei, die nicht Gottes Ehre, sondern ihre eigene Ergötzung suche, während im Gebiete der Lehre klare, bestimmte Ausdrücke am Platze seien. Rusbroek's Schüler, Johannes von Scoonhofen, der nach dem Zeugnisse des Kochs, Johannes von Leeuwen, lange in vertrautem Umgange mit R. gestanden, vertheidigte gegen diese Angriffe seinen verehrten Lehrer. Er unterscheidet eine substanzliche Identität, welche R. nicht annehme, vielmehr als eine Irrlehre in vielen seiner Schriften bekämpfe; eine ideale durch die moralische Konformität des Willens, welche alle diejenigen hätten, die die geistige Gnade besitzen; und eine dritte, welche er zwischen diese beide setzt: die unmittelbar religiös-kontemplative, die Identität der Kontemplation und der Liebe, in der die Seele zerschmelzend sich selbst entwerde und in Gott umgestaltet werde. Von dieser nun spreche R.

Gewiss ist R. in der Schilderung des beschaulichen Lebens nirgends so weit gegangen, als eben in dem dritten Buche der „Zierde der geistlichen Hochzeit“, wiewohl es auch hier nicht an Einschränkungen fehlt. In seinen andern Schriften sind diese noch viel häufiger, und bilden als solche zugleich auch eine wesentliche Ergänzung zur Fassung dieses dritten Stadiums in seinem Zusammenhang mit dem ganzen mystischen Leben.

Einmal nämlich sagt er bestimmt, dass diese Einigung der Seele mit Gott nicht eine substanzielle, sondern eine zuständliche sei; nur in dem Akt oder Zustand, da sich der Geist über sich selbst in Gottes Wesen erhoben und von Gott in Gott eingenommen worden sei, fühle er sich Eins; er sei da nur Gefühl dieser Einheit im minnlichen Schauen, so dass er zwischen sich und dem Gegenstand seines minnlichen Schauens keinen Unterschied fühle; er sei ganz Brand der Minne, ganz Anstarren, so ganz, dass er anders nichts fühle denn Einheit. An und für sich selbst aber sei keine Identität gesetzt in dem Sinne, dass der Mensch seine menschliche Natur verlöre, sondern es sei so, „wie der Glanz der Sonne die

Luft und das Feuer das Eisen durchdringt, so dass es eben das wirken mag als das Feuer, als: brennen und leuchten, was auch von der Luft zu sagen ist (in ihrem Verhältniss zur Sonne), die, wenn sie eine Vernunft hätte, etwa so sagen würde: ich erwärme und erleuchte die ganze Welt; da doch einem jeden seine Natur und Wesen bleibt, denn das Feuer wird nicht zu Eisen, noch das Eisen zu Feuer; aber ihre Vereinigung hat kein Mittel, denn das Feuer ist innerhalb des Eisens und das Eisen in dem Feuer, und ebenso ist die Luft in dem Licht der Sonne und der Sonne Licht in der Luft". Ebenso sei es mit der Vereinigung Gottes und der Seele im unmittelichen Stande der Beschauung; daher auch im Stande der Reflexion, so bald der Mensch sich gegenständlich betrachte, — „ist es, dass er auf sich selber merkt", — finde er „Unterschied und Anderheit zwischen ihm und Gott". „Im selben Augenblick, da wir prüfen und merken wollen, was das ist, das wir fühlen, so fallen wir in Vernunft (Unterscheidung) und dann finden wir Unterscheid und Anderheit zwischen uns und Gott, und dann finden wir Gott über uns in Unbegreiflichkeiten". Dagegen „wenn die Weisheit Gottes unser blosses Gesichte befahet in einem weislosen Geschmack sonder Unterscheid", da sei „Schauen und Schmecken, Wissen und Fühlen, Wesen und Leben, Haben und Sein zumal Eins in unserer Erhabenheit mit Gott.... Ein Wesen, Ein Leben, Eine Seligkeit,... diess Besitzen ein einfältiger, abgründiger Geschmack alles guten und ewigen Lebens"; und dass diess wahr sei, das möge man „mit Glauben (Erleben) wissen und anders nicht"; denn nur „das Dass, nicht das Was und das Wie" könne man mit „Vernunft erfolgen".

Fest steht also bei aller mystischen Einigung unserm R., dass Kreatur und Gott wie an sich, so auch im höchsten Moment der Schauung gegenständlich ewig getrennt seien; sonst würden wir ja Gott, „würden wir für uns zu Nichte, was unmöglich ist". Unsere Kräfte „stehen wohl ledig (in diesem Zustande), aber zu Nichte werden sie nicht, denn so verlören wir unsere Geschaffenheit".

Und hier tritt nun noch ein zweiter Punkt ein, in dem

R. diesen schaulichen Zustand gleichsam wieder auf die Erde herab- und mit dem übrigen kreatürlichen Leben wieder in Verbindung bringt, was freilich in der Sache selbst schon lag als innere Nöthigung. Einerseits nämlich, sagt er, können wir nicht in uns selber bleiben gesondert von Gott, sonst wären wir unselig, und eben dieser Zug, dieses Bedürfniss habe uns durch alle Stadien hindurch bis zur Höhe der mystischen Union im schaulichen Leben getrieben, anderseits bleibe aber unsere Geschaffenheit: wir „bleiben ewig ein Anderes von Gott, sonder Mass ungleich, mögen zumal nicht Gott werden", können unsere Geschaffenheit nicht verlieren. Hieran nun habe jene Union wieder ihre Schranke, in der wir uns auf uns selbst zurückgeworfen fühlen, während immer aufs Neue der Geist in seinem unendlichen Hunger nach Gott diese Schranke der Geschaffenheit überspringen und mit Gott vereinigt werden möchte, aber immer aufs Neue fühlen müsse, dass Gott selbst zu unendlich sei für die menschliche Umfassung. Aehnlich wie am Schlusse der zweiten Stufe (S. 520) spricht daher R. auch am Schlusse dieser dritten und höchsten von einem „Anstreben" und „Entbleiben". „Wir fühlen, dass Gott sich selber uns gegeben hat und geben will, und dass Alles, das wir schmecken, gegen das, das uns entbleibt, nichts als ein Tropfen ist gegen die See; und diess verstürmt (reisst im Sturm dahin) unsern Geist in Hitze und in Ungeduld von Minnen. So wir mehr schmecken, so unser Lust und Hunger mehr wird, denn jegliches ist des andern (Ur)sache. Und diess macht uns anstreben in Entbleiben. Denn wir zehren an seiner Ungemessenheit, die wir nicht verzehren mögen, und streben in seine Unendlichkeit, die wir nicht erreichen können.... Und hierum ist die Hitze so ungetemperirt, dass die Uebung von Minnen zwischen uns und Gott gehend und kehrend ist, als die Blitze des Himmels; und doch können wir nicht verbrennen.... So uns mehr lustet zu schmecken, so wir tiefer eindringen wollen in seine Berührung; und so wir tiefer eindringen in seine Berührung, so uns die Fluthen seiner Süssigkeit mehr durchfliessen und überfliessen. Und so wir mehr durchfliesset und überfliesset werden, so wir besser fühlen und erkennen, dass die Süssig-

keit Gottes unbegreiflich ist und sonder Grund". Daher spricht R. auch auf dieser Stufe noch von einer andern Uebung und Weise als der uns schon bekannten immanenten, wenn wir so sagen dürfen, von einer Weise und Uebung nämlich, die dem trinitarischen Leben Gottes nach aussen „antwortet": es ist diejenige, in der die Menschen dieser dritten Stufe zur zweiten und ersten wieder herabsteigen, die Weise in inneren Uebungen von Tugenden und in Wirken. Denn diese höchste Einung lasse in der menschlichen Natur wie sich nicht erreichen, so auch sich nicht erneuen und erhalten „sonder Uebung von Minnen und sonder unser Wissen"; anders „können wir Gott nimmermehr besitzen, und wer anders fühlt oder glaubt, ist betrogen". Die Minne, die „lebendig und fruchtbar" sei, könne nicht stets müssig sein; ebenso wenig könne die Erkenntniss immer leer und ledig stehen, denn „sonst möchte auch ein Stein selig sein, der kein Wissen hat"; auch von der Einung selbst bleibe in uns „ein lebendes Wissen und eine wirkende Minne", die „Herz, Sinne und alle Kräfte beweget und aus uns einen geistlichen Tabernakel macht und uns lehret, wie wir darin haushalten sollen"; daher setze der eine Pol: das höchste Schauen in Gott, auch auf dieser Stufe doch stets wieder den anderen: das Thätigsein mit Selbstbewusstsein und bestimmtem Willen. „Aus unserm obersten Fühlen scheint die Klarheit Gottes in uns, die uns die Wahrheit lehrt und bewegt zu allen Tugenden und in ewiger Minne zu Gott". Oder, wie denselben Gedanken R. vom Standpunkt Gottes aus darstellt: Gottes Berühren sei „einziehend" und „ausfliessend" (ausfliessen machend); „in seinem Einziehen müssen wir zumal sein sein, darin wir lehren sterben und schauen; aber in seinem Ausfliessen will er zumal unser sein, darin lehrt er uns leben in Reichheiten von Tugenden". Und eben der vollkommene schauende Mensch sei darum auch der rechte Wirker, und aus der Reichheit der Beschauung komme das wahre gemein Leben; „der Mensch, der aus der Hochheit von Gott niedergesendet wird in die Welt, er ist voll der Wahrheit und reich an allen Tugenden, und er sucht des Seinen nicht, sondern desjenigen Ehre, der ihn gesandt hat, und darum ist er gerecht und

wahrhaftig in allen seinen Dingen.... Und er ist ein lebend willig Instrument, damit Gott wirket, was er will.... Und darum hat er ein gemein Leben, denn ihm ist Schauen und Wirken eben gerecht, und in beiden ist er vollkommen". In dieser Oszillation der beiden Momente, da wir „ganz in Gott sind, darin wir unsere Seligkeit besitzen", und „ganz in uns selbst, darin wir uns minnend zu Gott üben", in diesem Eingehen und Ausgehen, in diesem „Aufsteigen und Niedersteigen an unserer Himmelsleiter" — und „ist doch nur Ein Leben" — mit andern Worten: in diesem Zusammensein aller Stände und Stufen, so dass der Schauende zugleich der innige und wirkende Mensch ist, sieht R. die wahre Vollkommenheit, da der Mensch Bild und Gleichniss Gottes an sich trage, da Gott und Mensch, Unendliches und Endliches, Himmel und Erde ihre Ausgleichung gefunden haben. Auf diese Weise glaubt R. Göttliches und Menschliches, „höchste Freiheit und tiefste Niedrigkeit" „in einer Person" vereiniget und ausgeglichen zu haben, ähnlich, wie er diess, nur hier von Natur ebenso wie als von Gnaden, in Christo nachgewiesen hat. Und desswegen beschreibt er den Karakter auch dieses höchsten Menschenlebens sehr treffend wieder so: „Arm (in uns) und reich (in Gott), hungrig und satt, wirkend und ledig! Dinge, die zumal sind Kontrarie; nichts desto weniger liegt hierin unsere höchste Edelheit nun und ewiglich. Denn (s. oben) wir mögen zumal nicht Gott werden.... Blieben wir aber zumal in uns selber gesondert von Gott, so müssten wir sein elend und unselig. Und hierum sollen wir uns ganz in Gott fühlen und ganz in uns selbst. Und zwischen den zwei Gefühlen finden wir anders nicht denn die Gnade Gottes und die Uebungen unserer Minnen". Auch die Gnade bleibt also, wie die erste und zweite Stufe des mystischen Lebens, ein nothwendig Requisit aller sittlich-religiösen Entwickelung hienieden. Ebendarum ist auch „zwischen der höchsten Klarheit, dazu wir hienieden kommen mögen, und zwischen der Klarheit der Heiligen grosser Unterschied". Hier sind wir noch „im Schatten Gottes"; „unser Stand ist noch sterblich und grob" (materiell), und „das ist das Mittel, davon der Schatten kommt"; dort „auf den Bergen ist kein Schatten

mehr"; dort „empfangen sie die Klarheit ungemittelt". Und „wenn wir uns auch selbst ausgehen in Unweise und die Sonne uns zieht in ihre Klarheit" (= schauendes Leben), doch ist es nur erst „in der Morgenstunde", während die Heiligen dort „im Mittag stehen"; und „alle die Speise, die uns gegeben wird hier in der Morgenstunde und in dem Schatten, ist mehr ein Vorschmack der zukommenden Speisen in dem Mittag der Glorie Gottes".

Dass übrigens zu der mystischen Höhe der Mensch nicht vor dem vierzigsten Jahre (das Sprüchwort vom Schwabenalter rührt vielleicht daher!) komme, hat R. auch behauptet in einer sehr anziehenden Stelle, welche zugleich den mystischen Lebensverlauf deutlich schildert. „Diese Hochheit von Leben ist sehr schwer, und Manchem unbekannt, wie man Fleisch und Blut und auch Eigenwille tödten solle. Hierum soll Niemand von sich leichtlich grosse Heiligkeit glauben oder vermuthen.... Denn also lange als der Mensch ist unter seinen 40 Jahren, so ist er sehr unfügsam, voll Neigungen und unbeständig und sucht unterweilen Genügde, Schmack und Wollust in seinen Uebungen, dass er diess selbst nicht weiss, und also sind seine Uebungen mit Natur gemenget. Und darin er wähnt den Geist zu nähren und heilig Leben, darin nährt er Ungestorbenheit, Eigenheit sein selbs und der Naturen. Und hierum spricht St. Gregorius, dass die Priester in der alten Ehe arbeiteten und dieneten in dem Tempel bis zu ihrem vierzigsten Jahre, und darnach waren Hüter des Tabernakels. Denn dann war die Natur verkaltet und in ihnen abnehmend, und also wurden sie besser gestätiget und gesetzt in ihnen selber vermittelst Länge ihres Dienstes und Mannigfaltigkeit guter Werke. In dem fünfzigsten Jahre liess man die Erde rasten im jüdischen Gesetz, und alle Schuld ward erlassen und alle Gefangenen erlöst und Knechte wurden frei, die von freier Geburt waren, und ein Jeglicher kam wieder zu seinem Erbe, das sein oder seiner Voreltern gewesen war. Und also will ich nun sagen: wann wir die Geburt unsers Herrn in uns empfangen haben, dann beginnen wir zu leben. Und dann müssen wir arbeiten, dienen und (uns) peinen in dem Tempel Gottes, das ist in uns selber, mit Pönitenzien und mit heiliger Uebung also lang, bis

wir mit der Hülfe Gottes Alles vertreiben, was Gott und der Tugend konträr ist,... also dass Minne also mächtig werde in uns, dass sie uns erheben möge in die oberste Hochheit, die sie selber ist. Und dann soll ihre Gutheit alle unsere Inwendigkeit durchfliessen und erfüllen mit also grosser Wollust und Freuden, dass alle unsere Erde ledig liegen soll und rasten, denn unser ganzer auswendig irdischer Mensch soll zu der Zeit ledig stehen aller Arbeit und Uebung. Und diess ist unser fünfzigstes Jahr von der Zeit, dass Christus, der Sohn Gottes, in uns geboren ist. Und diess ist unsere h. römische Fahrt (wohl mit Anspielung auf das durch Klemens VI. im Jahr 1343 eingeführte fünfzigste Jubel- und Ablass-Jahr), denn hier wird alle Schuld von Sünden vergeben und ganz nachgelassen, und die Gefangenen losgemacht, denn alle Bande von ungeordneter Liebe zergehen und alle Knechte werden frei, die von freier Geburt sind, das sind die obersten Kräfte der Seele, die werden also frei, dass sie in ihrer Erhabenheit Gott minnen, danken, loben und dienen mögen in aller Weise sonder einig Hinder des Feinds, der Welt und des Fleisches. Aber die Sinne, die viehlichen Kräfte, müssen allezeit Dienstknechte bleiben und wirken, denn sie sind Fleisch und von dem Fleisch geboren, und hierum, liesse man sie gebähren, sie würden dem Fleische folgen und dienen und ihre Werke würden gebrechlich sein und gegen Vernunft und ungeordnet. Seht, hiermit kommen wir wieder zu unserm eigenen Erbe, das wir mit unsern Sünden verkauft und verloren haben. Und also werden wir wahrhaftige Hüter des Tabernakels Gottes, das wir in uns selber haben".

Wie übrigens R. überall und schon auf dem unmittelbar natürlichen Boden die Individualität zur Anerkennung gebracht hat, so thut ers auch im Gebiet des mystischen Lebens selbst. Jeder, sagt er nämlich, werde nach dem Maasse seiner Empfänglichkeit wirken, innig sein, schauen. Wie die Strahlen der Sonne das Glas heller als die Steine, das Krystall heller als das Glas durchdringen, wie die Edelsteine, wenn man sie an der Sonne Glanz lege, ihre Farbe, ihren Adel, ihren Glanz, einer vor dem andern, offenbaren, so sei es auch

mit den Menschen im Stande der Gnade und der Herrlichkeit (Beschauung).

Das mystische Leben als Nachfolge Christi.

Weniger als andere Mystiker hat R. das mystische Leben als Nachfolge Christi dargestellt. Wenn er es aber in seiner Beziehung auf Christus fasst, so pflegt er es meistens als das Gegenbild des Thuns Christi an uns, seines Verdienens um uns (s. Werk Christi) hinzustellen. „Er will allzumal euer sein, ruft er aus, ist's, dass ihr zumal sein wollt sein, und in ihm leben und wohnen als ein himmlischer, göttlicher Mensch.... und nicht euer selbst; und nicht euch selber leben.... Und hierum lebet, dienet und minnet zu seiner ewigen Ehre, nicht um Lohn, noch um Schmack, noch um Trost, noch um einig Ding, das euch davon werden möchte, denn gerechte Minne suchet des Ihren nicht.... Und hierum gebet Christo, euerm Bräutigam, alles, das ihr seid und habt und vermöget, und diess thut mit mildem, freiem Herzen.... Nehmet wahr, dass ihr euren Brautschatz bewahrt in Einigkeit der Minnen mit Jesu, eurem geminnten Bräutigam.... Wir sollen ihm geben, was wir ihm schuldig sind, auf dass der Kauf (sein Werk an uns) bestätiget und versiegelt werde.... Wir sollen die Schuld vergelten, die er für uns bezahlt hat.... Wir sollen Christum darbringen (Gotte) als unser Opfer und opfern als unsern Schatz, damit wir gekauft und erlöst sind.... Wir sollen uns mit dem Leiden unsers Herrn bekleiden.... Denn Niemand kommt zum Vater denn durch den Sohn und seine Passion und seinen Tod und die Uebung seiner Minne... Wir sollen sein Bild unserer ganzen Natur eindrücken, wie man das Siegel in Wachs drückt".

Näher verlangt R., dass wir Christo sollen in allen seinen drei Ständen folgen: „unsere Werke mit seinen Werken vereinigen und veredlen" und „unsern Geist in seinem Geiste (der Liebe) taufen", „verbrennen lassen", „einigen". Dann werden wir, wie er, „Gottes Erbkinder, geeiniget seiner Person, der ewigen Wahrheit"; und er wird uns „mit sich in das hohe Leben führen, wo wir mit Gott vereiniget

sein werden". Wenn wir „der Menschheit Christi entgegen kommen", seine Werke, sein Leben „vor uns hertragen", so „gehen wir den Strahlen der göttlichen Sonne geradezu entgegen", die „uns durch die Werke Jesu Christi ausser uns selbst zieht und verzehrt und bis in die höchste Höhe unseres geschaffenen Wesens erhebt, wo wir Christum in seiner göttlichen Klarheit finden".

Und so ist denn unserem R. das Vollendetste dieser Nachfolge (ganz wie des mystischen Lebens überhaupt, s. o.), dass Christus in uns lebe „als Gott und Mensch"; so haben wir „die rechten Bilder" und auch „keine": die rechten Bilder, denn wir seien dann „abgebildet nach den Bilden des Lebens und Leidens Christi und seiner Tugenden"; in unserm Geiste aber seien wir „von den Bilden aller Dinge frei und in die göttliche Klarheit verwandelt"; so gehen wir aus „nach dem Bilde der Menschheit Christi gestaltet zu guten Sitten, heiligen Uebungen, zu Erfüllung aller Tugenden", und gehen ein „mit demselben Geist des Herrn Jesu Christi ohne Bild in die Gottheit" (vergl. S. 130).

Die Pole des mystischen Lebens.

Wie die Stufen des mystischen Lebens, so hat R. eben dieses auch in seinen Polen beschrieben, die er jeder dieser Stufen zuerkennt aber auf jeder potenzirt: diese Pole sind: Wirken, sich Ueben in Tugenden, äusserlich und innerlich; und Rasten, Ruhen.

Das mystische Leben in seinen Tugend-Uebungen.

Es finden sich bei R. mannigfache Darstellungen der Tugenden, von denen er die einen vorzugsweise mehr der einen Stufe zuschreibt, die anderen wiederum mehr in sich selbst stuft, z. B. die Liebe, so dass diese auf allen Stufen des mystischen Lebens, doch allerdings in unterschiedlichen Aeusserungen und Graden, erscheint.

In der Regel nennt R. als das Fundament aller Tugen-

den diejenige, in der der Mensch sich der Macht Gottes unterstelle: die Gottesfurcht oder die Demuth (s. o.). Ohne die Demuth Tugenden sammeln, sei, sagt er mit Gregorius, nichts anderes als „Staub auf den Wind tragen". Sie sei auch diejenige Tugend, mit der Christus als Gott in seiner Selbstentäusserung und als Mensch den Anfang gemacht habe, in der man daher zum Ersten zur Gleichheit Christi gelange. Als das Wesentliche derselben bezeichnet er „inwendige Niederung oder Niederbeugung des Herzens vor die hohe Würdigkeit des unaussprechlich grossen und treuen Gottes"; eine inwendige, nicht bloss eine „vernünftige" sondern eine „minnende" Betrachtung der Grösse Gottes und seiner Wohlthaten, und anderseits der eigenen Kleinheit, Unwürdigkeit und Undankbarkeit. „Wenn der Mensch bedenkt, dass ihm Gott gedient hat so demüthig, so minnlich, so getreulich, und Gott dann so mächtig ist, und so edel, und der Mensch so arm und so klein und so nieder", das, sagt R., wirke die Demuth, und „könne der Mensch Gott nicht genug Ehre bieten", und „sich selbst nicht niedrig genug setzen"; und so lasse der Demüthige „Gott und die Kreaturen mit ihm machen, was sie wollen". R. sagt, wenn man von Andern Verachtung erleide, so erzeige sich eben darin die Demuth, dass man diess, wenn es auch anfangs das Herz bewege, doch ertrage, sofern man es nicht als von einem zerbrechlichen Menschen, sondern als von Gott nehme, der den Menschen hierin zu seinem Werkzeug brauche, denn nichts sei so „fruchtbar" und nichts führe den Menschen mehr „in ihn selbst" hinein; und „sei diess viel nützer" als „die Bewegung des Himmels und alles, was unter dem Himmel ist, zu verstehen und zu begreifen". Der Demüthige danke vielmehr für solche „fruchtbare" Erfahrungen, für solche Uebungen in der Demuth seinem Gott, dass er „seiner angesehen in seiner Gerechtigkeit, auf dass er sich nicht in der Eitelkeit erhebe", und dass er „ihn des Lobes ermangeln lasse, damit er desto vollkommener in Ihm ruhe". Der Demüthige, fährt R. fort, könne solcherlei nicht bloss über sich ergehen lassen, sondern er wünsche es sogar; er wünsche „vor den Füssen der Macht Gottes als ein geringes Fusstuch (S. 329) zertreten zu werden; und

er wolle in Wahrheit, nicht zum Schein, dass er auch von Andern also angesehen werde, wie er selbst von sich halte, so dass die Welt selbst mit seinem eigenen Urtheil über ihn übereinstimme. Aber R. kennt auch die Eitelkeit, Selbstsucht im Kleide der Demuth, darum sagt er, der rechte Mystiker wolle für gering angesehen werden, — nicht um für demüthig gehalten zu werden, was eben auch nur verdeckter Hochmuth sei. Am liebsten möchte er in diese Demuth „ganz sich lassen und sich übersteigen und in Gott sich einsenken und sterben" — nach den „Sünden, nicht nach der Natur". So erst komme der Demüthige in den tiefsten Grund, verwerde nach aller Ungleichheit, thue Gott mit Gott genug. — Wie Fundament aller Tugenden, so sei diese Demuth aber auch „das Gefäss aller Gnaden", die „Bewahrerin aller Tugenden", da sie sich selbst nichts zuschreibe. Und nie könne man demüthig genug sein, weil man allezeit genug abzulegen habe, was gegen Gott sei. Daher sei stete Arbeit und Uebung darin von Nöthen.

Eine Entwickelung, eine Frucht dieser Demuth nennt R. den Gehorsam, der „eine Unterwerfung, Beweglichkeit, Bereitwilligkeit des Gemüths zu allem Guten" ist. Er „macht den Menschen unterthänig Gott, den Geboten und Verboten und dem Willen Gottes; der h. Kirche, ihren Lehren, Geboten, Räthen, Sakramenten, Prälaten; allen anderen Menschen in Rath und That, in Dienst, leiblich und geistlich, nachdem es Jeder bedarf, auch den geringsten"; und „die Sinne und die viehlichen Kräfte der obersten Vernunft", der eigenen Bescheidenheit (ratio), welche überhaupt „zu prüfen hat, was wider Gott ist". Der rechte Gehorsam sei aber einfältig, ohne selbstsüchtige Absichten, nicht der Gehorsam des Knechtes oder Tagelöhners, sei fröhlich, geschwind, halte nichts für unmöglich, sei andächtig, „denn alles, was in Gottes Willen geschiehet oder unterlassen wird, bezahlet er mit sich selbst". R. (es steht in dem Buche von den Tugenden) erzählt in ächt mittelalterlich naivem, tiefsinnigen Geiste ein Beispiel hievon. Es sollten an einem Tage die Nonnen eines gewissen Klosters zum h. Abendmahl gehen. Unter diesen war eine Jungfrau, die sich dazu bereitet hatte. Dieser

befahl die Aebtissin, dass sie in die Küche gehe, um daselbst, was etwa zu thun wäre, zu verrichten. Sie ging sofort, ohne zu murren, ja mit grosser Devotion, zu thun, was ihr befohlen war, und also den ihr auferlegten Dienst des Gehorsams zu verrichten. Bald als die Andern kommunizirt hatten, hörte man eine Stimme: die Jungfrau, die in der Küche inzwischen ihr Werk verrichtet, habe die Frucht des Sakraments ihres Gehorsams wegen reicher und überflüssiger empfangen (als die anderen). — In den gleichen Zusammenhang dieser Tugendreihe setzt R. die Verläugnung des eigenen Willens, die Gelassenheit, die er eine Tochter des Gehorsams nennt, denn diese Verzichtleistung mache den Menschen leben „sonder Erkiesen diess oder das, in Thun oder in Lassen", allezeit „nach der Ehre und den Geboten Gottes, und zum Frieden seiner Nebenmenschen"; sie mache, dass der Mensch nicht mehr von sich selbst bewegt, sondern mit Gottes Willen Eins werde, so dass er nichts anderes wolle noch begehre: denn „der Eigenwille ists, der den Menschen in allen Dingen und Werken hindert; wer sich aber selbst verlässt, hat alles verlassen"; und „so viel du dir ausgehest, so viel gehet Gott ein". In dieser Gelassenheit werde Gott des Menschen „gewaltig nach allem seinem Willen". Aus dieser Gelassenheit komme dann von selbst die Geduld und Sanftmuth, denn „Niemand mag vollkommen geduldig sein in allen Dingen, denn der seines eigenen Willens verziehen (verläugnet) hat unter den Willen Gottes und aller Menschen in urbarlichen (nützlichen) und zugehörenden Dingen". Geduldigkeit sei nämlich „eine gesetzte (ruhige) Verträglichkeit (Ertragen) aller der Dinge, die auf den Menschen fallen mögen von Gott und von allen Kreaturen". Den geduldigen Menschen „mag kein Ding entsetzen, nicht Verlust von irdischem Gut, von Freunden, von Verwandten, noch Siechheit, noch Schande, noch Tod, noch Leben, noch Fegfeuer, noch Teufel, noch Hölle; denn er hat sich gelassen unter den Willen Gottes in rechter Karitaten. ... Darum ist ihm leicht alles, das Gott mit ihm gebeut in Zeit und in Ewigkeit". Aus dieser Geduld komme Sanftmüthigkeit, „die in dem Menschen Friede macht von allen Dingen". Der sanftmüthige

Mensch „mag wohl leiden fraisliche (grimmige) Worte und fraisliche Manieren und fraisliche Werke und alle Ungerechtigkeit gegen ihn oder gegen seine Freunde und alle dess zufrieden bleiben, denn Sanftmüthigkeit das ist Leiden mit Frieden".

Die andere Reihe der Tugenden gruppiren sich um die Liebe, die in ihnen „lebendig und fruchtbar bleibt", und die R. überhaupt „die Form (Seele) aller Tugenden" nennt, ohne welche keine Tugend schmecke. In ihrer thätigen Richtung nach Aussen wirke sie „Goiderthierenheit (Gutartigkeit, Güte) „Genedichheit": sie „thut geben minnlich Gelass und lieblich Antwort,... und alle goiderthieren Werke denen, die grimmig sind; denn sie hofft, dass auch die Grimmen sich erkennen und bessern sollen,... sie leuchtet den verirrten Sündern mit guten Beispielen, wie denjenigen, die in Tugenden sind in Brande der Karitaten;... sie salbet diejenigen, die gequetschet sind von Herzen oder betrübt oder vergrimmet mit tröstlichen Worten und Werken". Eine andere Modifikation dieser Liebe sei die „Kompassion", ein „gemein Mitleid", ein „inwendig Bewegen des Herzens mit Barmherzigkeiten zu aller Menschen Noth", leiblicher oder geistlicher, zu der leiblichen Noth allerdings auch, aber auch zu ihrer geistlichen Noth: dass sie „in ihren leiblichen Leiden so ungeduldig sind", überhaupt „so unachtsam ihres Gottes und ihrer Seligkeit". Sie sei aber auch Mitleid, Erbärmde über uns selbst, dass wir zurückbleiben in allen Tugenden; selbst mit Christus, dass er habe so sehr leiden müssen — diess letztere gewiss ein ächt mittelalterliches Gefühl, das wir bei Franziskus fanden (2. Bd. 2. Abthl. S. 483), und bei Suso. — R. spricht auch wohl von der Mildichkeit als einem „Ausfluss des Herzens, das beweget ist mit Karitaten und mit Barmherzigkeit", — doch ohne ihr im Wesentlichen eine bestimmte Eigenthümlichkeit zuzuweisen.

Am reichsten hat er aber diese Liebe beschrieben auf dem Standpunkt des innigen Lebens nach der Willens-Seite (s. 517). In ihr, sagt er, gehe der Mensch zunächst aus zu Gott, und zu allen Heiligen: er sehe nämlich an „das milde reiche Fliessen Gottes mit Glorien und mit sich selber

und mit unbegreiflicher Welden in alle seligen Geister nach aller Geister Gelust“ und wie sie wiederfliessend seien „mit ihnen selber und mit allem dem, das sie empfangen haben und geleisten mögen in diese selbe Reichheit und reiche Einigkeit, da alle Welde auskommt“; wie aber doch Gott so hoch und so reich sei, „dass er alle geschaffenen Kräfte übersteiget, und von Niemand geminnt ist nach seinem Werth denn von sich selber“. Da begabe denn der reiche verklärte Mensch „alle Chöre der Himmel und alle Geister und jeglichen sonderlich nach seiner Würde aus der Reichheit seines Gottes und aus der Mildigkeit seines selbs Grundes, der verkläret ist und überfliesst mit grossem Wunder“. Er fahre „um alle Chöre und alle Wesen“ und merke „das Inwohnen Gottes nach Jegliches Edelheit“, und fahre „schnellich geistlich um durch alle himmlische Schaaren, reich und überfliessend in Karitaten, ja reich und überflüssig machend alle himmlische Heere in mehr Glorien, und alle aus der reichen überfliessenden Dreiheit göttlicher Naturen“. — In dieser Liebe gehe ferner der Mensch aus zu den Sündern mit grossem Mitleiden und mit milder Barmherzigkeit. „Er trägt sie zu Gott mit inniger Devotion und mit grossem Gebete und ermahnet Gott alles des Gutes, das er ist und das er vermag und das er uns gethan hat — recht als ob er es vergessen hätte, denn Gott will gebeten sein, und Karitaten will es alles haben, das sie begehrt. Nichtsdestoweniger will sie nicht krieglich (hartnäckig) noch eigenwillig sein, aber sie befiehlt es alles der reichen Güte uud Mildigkeit Gottes. … Sintemal nun dieser Mensch gemeine Liebe trägt, so bittet er und begehrt, dass Gott lasse fliessen seine Minne und seine Barmherzigkeit in Heiden, in Juden, in alle ungläubige Menschen, auf dass er geminnet und bekannt und gelobt werde in Himmelreich, und dass unsere Freude und Glorie werde gemehrt in alle Ende von Erdreich“. — In dieser Liebe gehe der Mensch weiter aus zu seinen Freunden in das Fegefeuer. „Er sieht an seine Freunde in dem Fegfeuer und merkt ihr Elend und ihr Verlangen und ihre schwere Pein. Dann ruft er an die Genedigkeit und die Barm-

herzigkeit und die Mildigkeit Gottes und zeigt da ihren guten Willen und ihr gross Elend und ihr jämmerlich Verlangen der reichen Gutheit Gottes, und er erinnert ihn, dass sie gestorben sind in Minne und all ihr Zuverlass steht in seiner Passion und in seiner Gnädigkeit". — Endlich gehe in dieser Liebe der Mensch aus zu ihm selber und zu seinen Nebenmenschen, „die von gutem Willen sind", und schmeckt und merkt die Vergadertheit (das Gesammeltsein) und die Einträchtigkeit, die sie haben in Minnen, und er bittet und begehrt von Gott, dass er lasse fliessen seine gewöhnliche Gaben, auf dass sie beständig bleiben in seiner Minne und in seiner ewigen Ehren. Dieser verklärte Mensch weist und lehrt, tadelt und dient in Treuen und nach Bescheidenheit allen Menschen, denn er trägt eine gemeine Minne, und darum ist er ein Mittler zwischen Gott und den Menschen". — Diese Liebe auf dem Standpunkt des innigen Lebens ist, wie man sieht, mehr eine innere, eine Seelen gewinnende und fürbittende, als eine im gemeinen Leben dienende, die R. der wirkenden Stufe mehr zueignet und worin er übrigens mit Tauler übereinstimmt (s. S. 181). Ueber dieses fürbittende Thun selbst, die innere Nöthigung und Erhörung desselben, äussert er sich überraschend fein also: „Bisweilen mag geschehen, dass der erleuchtete Mensch wird getrieben sonderlich von dem Geiste Gottes, für ein Ding zu bitten, als für einen Sünder, oder für eine Seele oder für einigen Nutzen, also dass der Mensch wohl merket oder erkennet, dass es ist ein Werk des h. Geistes, nicht Hartnäckigkeit, noch Eigenwille, noch Natur. So wird der Mensch bisweilen so innig und so entzündet in seinem Gebete, dass er eine geistliche Antwort empfänget, dass sein Gebet erhört ist, und in demselben Zeichen (Antwort) cessiret oder rastet der Trieb des Geistes und das Gebet". — Diess sei „das reichste Leben", das er wisse, sagt R. von dem Leben in dieser Liebe. Uebrigens erinnert diess liebende Ausgehen in alle Welt, diess Begaben aller Welt in seiner Fürbitte mit und aus der Reichheit Gottes an die ähnlichen Gemüths- und Liebesergiessungen Suso's (S. 437), der nur darin noch weiter

gegangen ist, dass er auch die vernunftlose Kreatur (gleich Franziskus) mit eingeschlossen hat. Diese „gemeine" Liebe war übrigens allen Mystikern gemein, und alle dringen auf sie wie aus Einem Munde. Man erinnere sich nur, wie Tauler (S. 179) diese gemeine Liebe preist. Es ist, als spürte man es diesen edlen Mystikern an, wie sie die Schranken der damaligen Zeit und Kirche mit ihrem in Liebe über- und in Himmel- und Erde ausfliessenden Herzen durchbrechen wollten, wovon ihnen ein so himmlisches Bild in Christo vorleuchtete, den R. so oft „den gemeinen Minner" nennt.

Als die dritte Reihe der Tugenden bestimmt R. die Tugenden aus der Gerechtigkeit, als da sind: ein „kreatürlicher Ernst und eine Fleissigkeit zu allen Tugenden,... zu aller Gleichheit Christi und seiner Heiligen,... zu bewahren Herz und Sinne, Seel und Leib, und was man ist und hat, in der Gerechtigkeit,... und in der Ehre und im Lobe Gottes"; eine „Nüchternheit (Soberheit) von innen und von aussen": zunächst eine sinnliche Soberheit, die „die oberste Kraft und die viehliche scheidet und den Menschen von Unmaassen bewahret", damit nicht, wie bei den ersten Eltern, das Weib, die Sinne, den Mann, die obere Vernunft übernehmen; dann eine sittliche Soberheit, die dem Menschen die Selbsterkenntniss, die Erkenntniss seines Zieles, seines Strebens nach demselben, seiner Verirrungen, ihm überhaupt das rechte Maass gibt in Worten, Werken, Reden, Schweigen, Thun, Lassen, so dass er weiss, „zu welcher Zeit, warum, wie viel, wie wenig, auf was Weise er Alles und Jedes thun und lassen solle"; endlich eine geistige Soberheit, die vor aller unerlaubten, falschen Spekulation warnet, „die Natur und die Schriften und alle Kreaturen merkt und nimmt, da aus Nutzen (kommt) und nicht mehr", denn „Soberheit will nicht schmecken noch wissen die Dinge, die nicht geurlaubt sind". — Diese Reihe schliesst R. mit der „Reinigkeit", die er nach seiner trichotomischen Weise wieder als Reinigkeit des Geistes, des Herzens und des Leibes darstellt; Reinigkeit des Geistes: „da der Mensch an keiner Kreatur klebt mit geneigter Lust, sondern an Gott allein, über Verstehen und über Fühlen und über alle Gaben, die Gott giessen mag in die Seele,... in

Gott allein rastet, Gottes allein gebraucht", eine Reinigkeit, „die den Menschen in einer Gleichheit Gottes hält"; Reinigkeit des Herzens, da der Mensch „in jeder leiblichen Bekorung oder Bewegung der Natur mit freiem Willen sich zu Gott kehrt, mit neuer Treue und mit starkem Willen, immer mehr mit Gott zu bleiben", — eine Reinigkeit, „die alle Tugenden und alle Grazie Gottes erneuern oder zunehmen macht und die Sinne von aussen hält und bewahrt und die viehliche Lust von innen zwinget und bindet", — „eine Zierheit aller Inwendigkeit und ein Schluss der Herzen von irdischen Dingen und von aller Betrüglichkeit und ein Aufthun zu himmlischen Dingen und zu aller Wahrheit"; Reinigkeit des Leibes, „da der Mensch sich entziehet und hütet vor unkeuschen Werken, in welcher Weise sie sind, die sein Gewissen ihm vorhält und zeiget, dass das Unkeuschheit wäre und gegen die Ehre und dem Willen Gottes", — „höchste Zierheit der Natur, die man gleichet der Weissheit der Lilien."

Diese in den genannten Tugenden sich entfaltende Gerechtigkeit, mit der wir unsere drei Feinde: das Fleisch, die Welt, den Feind überwinden, sei, sagt R., „der Pfennig, der gleich wieget dem Reiche Gottes": damit erkriege man das ewige Leben.

Eine andere Eintheilung der Tugenden, die sich in R.'s Schriften vorfindet, aber nie in durchgeführter Betrachtung, ist jene gewöhnliche der vier Kardinal-Tugenden, die allerdings mehr der ersten Stufe zu eignen scheinen. Von diesen bezieht er die Klugheit und die „Mässigkeit", mit der man „nehmen und geben, thun und lassen, schweigen und sprechen, fasten und essen, hören und antworten und alle Dinge thun soll", auf die „redliche" (vernünftige) Kraft; die Starkheit, die „alle Hindernisse überwinden und alle Tugenden vollbringen soll, auf die begehrliche Kraft; und auf die zornige Kraft die Gerechtigkeit, die „als ein Richter das Reich der Seele durchfahren soll mit Kraft und Gewalt des Königs (des Willens) und mit Weisheit der Rathgeber (Klugheit, Mässigung) und mit Klugheit seins selbst, und setzen und entsetzen soll, richten und verdammen, tödten und lebendig machen, blind und sehend machen, aufheben und niederdrucken und alle

Dinge nach Recht beschicken und geisseln und kasteien und alle Untugend verläugnen machen". — Doch bestimmt er diese vier Kardinaltugenden auch wieder anders sowohl in ihrem Wesen als in ihrem Verhältniss zu den Kräften der Seele.

Uebrigens darin stimmen alle Mystiker überein, und auch R. kann es nicht genug hervorheben, dass der Wille die Potenz aller Tugenden sei. „Wolle nur mit ganzem Willen und du wirst die Tugend ohne Zweifel haben.... Wäre ein geistlich Gut (es erinnert diess ganz an Eckard) tausend Meilen von mir und ich wollte es mit diesem vollkommenen Willen haben, so wäre solches mehr mein eigen, als was ich in meinem Schoosse hätte und doch nicht haben wollte". Wer alle seine Willenskraft daran gäbe, die Tugenden, die er liebt sowohl in sich als in Andern, auszuüben, dessen seien dieselben Tugenden, nicht anders, als wenn er sie im Werk und in der That selbst ausgeübt hätte; „und auf diese Weise wirken wir geistlich mit in allen guten Dingen, die in der ganzen Welt geschehen". Darum sei auch dem Willen keine Zeit zu kurz (oder zu lange); wenn er nur so beschaffen sei, dass er, was ihm nur immer möglich, thun wolle, nicht nur jetzt, sondern auch wenn er noch tausend Jahre leben sollte; einem Solchen lohne daher Gott auch entsprechend, und rechne ihm alles das zu, was er innerhalb der tausend Jahre in der That hätte verrichten können" (vergl. S. 190).

Besonders den äusserlichen Werken seiner Zeit gegenüber hat er den guten Willen als das Wesentliche hervorgehoben. Er ist „ein Brunnen und Ursprung aller Tugenden, woraus die Materie besteht, aus welcher der Altar gemacht wird, auf dem aller leiblicher Dienst und alle äusserlichen Werke Gott mit Liebe allezeit müssen aufgeopfert werden."

Das mystische Leben als Gebrauchen und Rasten.

In den Tugenden hat R. das mystische Leben nach seiner thuenden und übenden Seite und zwar in ihrem ganzen Umfange sich auseinanderlegen lassen. Er setzt nun aber noch

eine andere Seite des mystischen Lebens: die ruhende, das Feiern der Kräfte, das Gott-Leiden, wie T. sagt, das Gebrauchen Gottes.

Das ruht nach R. (psychologisch) auf der „gebräuchlichen Neigung" unseres Geistes und dessen „Einigkeiten", und ist begründet in dem Bedürfniss des Menschen, über das Thun hinaus, das als solches doch mehr oder minder endlich, menschlich ist, in einem Zustande sich zu fühlen, der diesen Karakter nicht trägt: da der Mensch ganz in Gott aufgelöst und insofern über allen Tugenden, Dingen, ja über sich selbst ist. Daher R. von diesem zuständlichen Sein sagt, es sei „sonder Weise und Grund", in Unweisen; und „möchten wir die Rast erkennen und begreifen, so fiele sie in Weisen und in Maassen; so möchte sie uns nicht genügen, sondern Rast würde eine ewige Unrast. . . . Hier ruft der Abgrund in den Abgrund" (s. 122). Bedingt ist dieses Ruhen aber von Seite der Menschen wesentlich durch das thätige Leben, und von Seite Gottes darin, dass sich Gott uns gibt über seinen Gaben, dass er uns in seine Einigkeit, in sich zieht und mit sich vereiniget. Insofern ist es ein Leiden des Einwirkens Gottes, ein Zustand, in dem der Mensch von sich aus nichts mehr dazu thut, das noch „vermitteln" könnte, rein nur „Instrument Gottes ist", wesswegen R. sagt, hier sei der Geist vereinigt mit Gott sonder Mittel; hier besitze der Geist Gott mit Gott, seine ewige Seligkeit, die Einheit mit Gott, hier sei nichts denn Gott, — gegenüber dem Stand der Tugendübung, da der Mensch die Gleichheit mit Gott in ihm selbst besitze.

Diess ist der Begriff dieses Ruhens, Gebrauchens, wie ihn im Allgemeinen R. gibt, ein Moment, das er, wie schon bemerkt, allen Stufen, auf jeder höheren aber potenzirt, zuerkennt.

Das mystische Leben als Rasten und (Wirken) sich Ueben.

Rasten und Wirken gehören aber nach R. zusammen als die Pole alles mystischen Lebens; bestehe ja auch unser äusserliches leibliches Leben darin,

„dass wir den Odem, der in uns ist, aushauchen und einen frischen wieder einziehen". In diesen zweien Weisen besitze der Mensch das Eine Leben mit Gott: „sterben in Gott, leben aus Gott, — in jeglicher er selbst ganz und ungetheilt".

Im Wesentlichen sich gleich variirt R. indessen in der Darstellung. Bald spricht er von „sich Ueben", von „Uebungen", in denen z. B. auf der innigen „Stufe der Mensch gute Bilde vor sich nehmen soll, als: das Leiden unseres Herrn Jesu Christi und alle Dinge, die ihn erwecken mögen zu mehr Devotion", und wieder von einem „Besitzen Gottes, darin der Mensch fallen soll in eine grosse Ungebildetheit, die Gott ist"; bald „von Tugend und Werken in einfältiger Meinung und Einträchtigkeit des Willens mit Gott", und wieder von „Rasten über alle Werke und alle Tugenden und alle Dinge, und über sich selber in Gott", oder „von gebrauchlicher Einung in Gott"; bald von „Aehnlichkeiten mit Gott durch Tugenden", „inwendigen Werken", und wieder „von Einigkeit mit Gott in gebrauchlichem Rasten"; bald von Wirken und wieder von Schauen; bald von „Auskehren mit herzlicher Liebe" z. B. zu Christus, zur „Menschheit Christi", oder zu sich selbst „in Missbehagen und Vernieten seiner Selbst", oder zu den Nebenmenschen, dann wieder von einem „ungebildeten Einkehren mit blosser Minne in Gott"; bald von einem „Einsehen", lebend in Gott, und wieder von einem „Aussehen" in Uebung guter Sitten, Werke, Tugenden; bald von einer „Unweise", „weislosen Minne", von einem „Leben in Gott über Ordnung in grundloser Minne, die er selber ist"; dann wieder von einer „Weise"; bald von einem „Ueber sich selber sein", einem „Gottes Gebrauchen" (frui), dann wieder von einem „In sich selber sein, wohl geordnet in glorioser Weise".

Ueberall und stets aber wiederholt er, dass beide Weisen nothwendig seien, dass beide auch in einem wesentlichen, nothwendigen Verhältnisse zu einander stehen: wie „Leib und Seele, Materie und Form". „Mit der Einung wird die Begierde allezeit von Neuem gereizt und erweckt zu neuen, inwendigen Werken, und fort und fort wir-

kend ist der Geist aufgehend in ein neu Vermögen, und also erneuet Werk und Einung allezeit, und diess Verneuen in Werk und in Einung das ist ein göttlich Leben.... Niemand mag kommen in Rasten über Wirken, er habe vor begehrlich und wirklich geminnt. Und hierum muss die Grazie Gottes und unsere wirkliche Minne vorgehen und nachkommen". Diese Oszillation findet er in der Liebe schon gegeben, deren Wesen sei, ebenso sehr gebrauchend als wirkend zu sein, und in der der Mensch mit Ordnung und Bescheidenheit die Tugenden wirke, selbst aber mit seinem Geminnten (Gott) über alle Weise und über alle Uebungen der Tugenden in der ewigen Zelle bleibe und sich daselbst keines Dinges annehme, ihrer beider genug. Vermöge dieser Dialektik sollizitire ein Moment das andere, gehe in das andere über, so dass „das Eine von dem Andern nicht bloss ungehindert bleibe, sondern allezeit gestärkt werde". Daher beide nicht bloss durch einander beständen, sondern auch mit einander. Und diese Weise nennt er das Beste: „die Gerechtigkeit des Geistes" (vrgl. Tauler S. 200); das Rasten nämlich werde nicht bloss durch die Tugendübung, die Einigkeit nicht bloss durch die Gleichheit gewirkt, sondern sie bestehe auch, so lange die Gleichheit in Karitaten und in Tugenden bestehe; und um so höher steige sie, um so süsser werde sie geschmeckt, je gleicher man in Tugenden sei. Umgekehrt werde „in der Einung die Begierde nicht bloss von neuem geweckt (sollizitirt) zu neuem Werke" — inwendigem oder auswendigem, sondern sie bestehe auch in und mit ihr und sei um so lebendiger; „so höhere Minne, so mehr Rast, und so mehr Rast, so innigere Minne"; das Eine lebet in dem Andern; „der nicht minnt, der rastet nicht, der nicht rastet, der minnt nicht". Daher „obwohl wirkend", sei doch der Geist zugleich „aufgehend in ein neu Vereinigen", und „also verneuet Werk und Einung allezeit ein rechtes geistliches Leben". Denn „Christus will, dass wir in der weselichen Einigkeit unseres Geistes wohnen und bleiben reich mit ihm über all' kreatürlich Werk und über allen Tugenden, und dass wir wirklich (wirkend) in derselben Einigkeit bleiben reich und erfüllt mit Tugenden und mit himmlischen Gaben. Und er will, dass wir die Einig-

keit und die Gleichheit visentiren sonder Unterlass mit einem jeglichen Werke, das wir wirken". Karitate in der Gleichheit müsse desshalb „ewiglich wirken", und Einigkeit mit Gott in gebräuchlicher Minne solle „nimmermehr rasten". Auch gebe Gott „in Einem Geschenk sich selber und seine Gaben", und der Geist gebe „in jeglichem Einkehr sich selber und alle seine Werke". „Lasset daher, mahnt er, die Gnade Gottes in euch nicht ledig (müssig) sein, sondern übet euch mit rechter Liebe aufwärts in dem Lobe Gottes, und niederwärts in allen Weisen von Tugenden und von guten Werken"; und aber „in allen Werken von aussen seid unbekümmert und ledig von Herzen, also dass ihr, so oft ihr wollet, durch Alles und über Alles ansehen möget denjenigen, den ihr minnet.... Wenn ihr auskehret mit euren fünf Sinnen, so hütet euch, dass ihr eurer nicht ungewaltig werdet und die freie Einkehr verlieret". Diess, meint er, sei ja den Minnenden „leicht zu thun, denn woran die Liebe ist, darauf gehen die Augen, und worin des Menschen Herz ist, darin ist sein Schatz".

Den geistlich-erleuchteten inwendigen Menschen bezeichne eben diese Fertigkeit, Virtuosität, von der Einkehr auszukehren in die Welt, in die äusserlichen Dinge oder in die innern Uebungen, ohne fürchten zu müssen, in ihnen sich zu verlieren; und umgekehrt aus seinem Aufgang in Gott niedergehen zu können zu sich selbst in Demuth und zu anderen Menschen in thätiger Liebe; und anderseits in seinen Uebungen einen unverbildeten freien Aufgang zu seinem Gott zu haben. Diese Auskehr und Einkehr in uns selbst und unsern Gott müsse, in diesen Worten karakterisirt R. die Virtuosität, uns „dergestalt zur Hand sein, als das Athemholen" (s. S. 551). Die Menschen mit dieser Fertigkeit im Ein- und Auskehren, sagt R., „stehen in ihnen selbst zwischen Einsehen und Aussehen"; sie seien „ihrer selbst gewaltig, jegliches allezeit zu pflegen, als sie wollen", und „in dem Einen das Andere zu haben". „Also ist der Mensch gerecht, und er geht zu Gott mit inniger Minne in ewigen Werken, und er geht in Gott mit gebräuchlicher Neigung in ewigem Rasten.... Und er bleibt in Gott und geht nichtsdestoweniger aus zu allen Kreaturen

in Tugenden und in Gerechtigkeit, und diess ist das Höchste von innigem Leben". Diese Virtuosität sei freilich, wie sie nur das Erbtheil der vorgeschrittenen Menschen sei, so auch nur das Ergebniss steter geistlicher Uebung; ebendarum müsse man sich lange üben, bis Einem „das Einkehren und Einsehen mit verständigen Augen also leicht sei und gerecht, als auskehren und aussehen mit leiblichen Augen", so dass man „sich selbst besitze einfältig in Tugenden und in Gleichheit und Gott über sich mittels Minne und Rasten". Alle die Menschen aber, „die Rasten- und Wirken-können nicht in einer Uebung besitzen", hätten „nicht erkrieget die Gerechtigkeit".

Diese Virtuosität bezeichne auch ganz, sagt R., den Jünger Christi; denn „Christus, der Sohn Gottes, der nach seiner Menschheit eine Regel und ein Haupt ist aller guten Menschen, wie sie leben sollen, er ist und war und soll immer mehr bleiben mit allen seinen Gliedern, das ist mit allen seinen Heiligen, minnend und begehrend, dankend und lobend seinen himmlischen Vater. Nichtsdestoweniger war und ist seine Seele vereiniget in das göttliche Wesen. Denn seine gloriose Seele und alle, die selig sind, haben ein ewig Zufügen (Ueben) in Minnen, recht als die hungert und dürstet und Gottes geschmeckt haben und nimmermehr satt mögen werden. Gleichwohl gebraucht dieselbe Seele Christi und alle Heiligen — Gottes über alle Begierde, da nichts denn Eins ist.... Und hierum Gebrauchen und Wirken, das ist die Seligkeit Christi und aller seiner Heiligen und er ist das Leben aller guten Menschen". Diese Virtuosität sei auch das rechte Nachbild der h. Dreieinigkeit. Denn „Gott in seiner hohen Naturen, von dem wir ein Gleichniss tragen, hält sich gebrauchlich nach ewigem Rasten nach der weselichen Einheit und wirklich in ewigen Werken nach Dreiheit, und also bleibet er beides in der Ewigkeit (vgl. S. 200).... Die verborgene göttliche Natur ist ewig wirklich schauend und minnend nach Weise der Personen, und allezeit gebrauchend in einem Umfang der Personen in Einigkeit des Wesens".

Das mystische Leben und die Sünde.

Mit dem neuen Leben, sagt R. mit Tauler, sei die Schuld und Sünde abgethan (S. 117), rechne Gott die Sünden dem Menschen nimmer zu, „ob ihrer gleich so viel wären, als alle Menschen jemals begangen“.

Diese Sündenvergebung vermittelt er auf Seite des Menschen: eben durch die Reue. den Kehr, das Missbehagen des Individuums an sich selbst, die Gottesliebe. Aber er meint eine wahre Reue, die auf die Beleidigung Gottes sehe, nicht jene natürliche, die „um des eigenen Schadens“, um der Folgen willen, welche die Sünde für den Sünder mit sich geführt hat, diese Sünde bereue, die daher nicht aus Liebe Gottes, welche „eine Ursache aller wahren Reue“ sei, entspringe, darum auch den Menschen „in einer Zaghaftigkeit behält“ und „zu keiner freien Zuversicht zu Gott kommen lässt“. Dagegen der Mensch der göttlichen Reue, der das am höchsten bereue, dass Gott beleidigt worden sei, nehme nicht allein die Folgen demüthig an, sondern bitte noch Gott, er möge nach seiner Gerechtigkeit mit ihm verfahren, denn er liebe „ebenso hoch Gottes Gerechtigkeit als Barmherzigkeit“, und es sei ihm fast „lieblicher und angenehmer, sich der göttlichen Gerechtigkeit als seiner Barmherzigkeit zu lassen, weil in jener eine grössere Abtödtung liege“. Dieser wahren Reue, die aus der Liebe Gottes stamme, fehle darum auch nicht die wahre Zuversicht und Freudigkeit zu Gott und der geistliche Friede, denn die Liebe sei niemals ohne Geschmack.

Wenn dann nun Gott den Menschen im rechten Zustande finde, so vergebe er ihm alle Sünden; „er siehet nicht, wie der Mensch vormals gewesen ist, sondern wie er jetzt ist; denn er ist ein Gott der Gegenwärtigkeit“; und „da ihm nichts so verhasst ist als die Sünde, so ist kein Zweifel, er werde dieselbe gerne von uns nehmen, sofern wir sie nur herzlich bereuen“. Gottes Barmherzigkeit sei so gross, dass der wahrhaft reuige Sünder in dem Abgrund derselben „schneller verschlungen und verzehrt werde, als man etwa ein Auge auf- und wieder zuthun könnte“, und wenn die ganze Welt eine feurige Kugel wäre und mitten in derselben ein wenig Flachs

läge, so würde diess wenige Flachs nicht so schnell verbrennen, als Gott bereit und willig sei, den wahrhaft Bussfertigen die Sünden zu vergeben. Denn „zwischen der Güte Gottes und einem wahrhaft Bussfertigen ist weder Zeit noch einig Mittel; dessen Sünden werden so gern bei Gott vergessen, als ob sie niemals vor Gott geschehen wären".

Die Sünden selbst, meint ferner R. mit Tauler, müssen zu unserm Frommen dienen; nicht an und für sich, nicht als ob wir nicht derselben wegen von Herzen Leid tragen sollten, sondern „weil sie uns zur Busse führen und eine Ursache sind zu unserer Demüthigung und Niedrigkeit"; auch sofern sie die Liebe fördern; denn „so oft der Schmerz durch das Andenken der Sünde erneuert wird, so oft muss auch die Liebe und die brünstige Uebung in Gott vermehret werden". Daher spricht er auch den Erfahrungssatz aus: „Selten geschieht, dass Jemand zu etwas Grossem erhoben wird, der nicht vorher in Etwas gefallen wäre". Offenbar die letzte Konsequenz dieser Gedanken ist es, wenn R. sagt, Gott würde den Menschen nicht haben fallen lassen, wenn er nicht durch den Fall selbst unsere Seligkeit mehr und mehr befördern wollte.

Wenn die göttliche Reue, die wahre Busse, wie wir sehen, es ist, die R. als Bedingung der Sündenvergebung hinstellt, so mag man sich leicht denken, wie er sich über das Verhältniss der äusseren Pönitenz und Aszese zu dieser inneren Busse ausgesprochen. Man solle beide nur nicht mit einander verwechseln, sagt er; er erinnert an den Spruch: die leibliche Uebung nützet wenig, die Gottseligkeit aber ist zu allen Dingen nütze; wer Gott nicht liebe, sagt er, der habe gar keine Weise der Uebung (Aszese). Uebrigens verwirft er darum die äussere Uebung ganz und gar nicht; nur dass sie aus der Wurzel der inneren Liebe herauswachse, will er. Doch spricht er, gleich Suso, die Einsicht aus, dass die Aszese individuell sein müsse, wie er denn stets die Rechte und Maasse der Individualität betont. „Jeder, der ein strenges Leben führen will, nehme in Acht, wozu er von Gott am meisten angetrieben und gezogen wird; denn nicht alle werden von Gott zu einem und demselben Wege berufen und gezogen, können auch nicht insgemein Einer Lebensart folgen, noch kann auch Einer

allen Lebensarten folgen; desswegen soll Jeder seine Uebungen und Ordnungen, die ihm gut sind, beibehalten, das Andere darnach einrichten, auch in seinen Ordnungen alle andern guten Ordnungen zusammenfassen; nur aber nicht stets wechseln darin, denn das macht das Gemüth unbeständig und wankelmüthig". Das, was gerade am meisten mortifiziere, und diess gelte für Jeden nach seiner Individualität, das sei die fruchtbarste Aszese; wer sich indessen (physisch) zu schwach fühle zu aszetischem Werke, der müsse sie nach dem Rathe seines geistlichen Führers unterlassen. Gott sehe ja nicht sowohl auf die Werke, als vielmehr, aus welcher Gesinnung sie kommen; und die Liebe, die wir hätten zu den Andern und deren guten Werken (vrgl. S. 190), könne uns alle des Guten, das wir an ihnen lieben, theilhaft machen.

Das mystische Leben, die äusseren Dinge und die Aussenwelt.

Viel milder als Tauler sieht R. das Verhältniss des Mystikers zu den äusseren Dingen an. Von einer völligen Armuth und Entäusserung weiss er nichts. Es ist im idealen Sinne zu verstehen, wenn er sagt, der gottliebende Mensch habe auf Erden nichts eigenes, sondern was er habe, sei Gott und allen denen, die zur Haushaltung Gottes gehören, gemein. Er unterscheidet zwischen der Lust und dem Bedürfniss der Nothdurft (wie Tauler); diese erkennt er an im Gebrauche der äussern Dinge, jene nicht. „Gefühlige Liebe gibt Urlaub allen Kreaturen nach der Gelust, nicht nach Noth.... Man soll an keiner Kreatur ankleben mit geneigter Lust, nur an Gott allein.... Man soll (nach Augustin) die Kreaturen nützen und Gottes allein gebrauchen.... Die viehliche Lust soll nicht sehr fliessen auf den Schmack der Speisen und des Trankes, sondern dass der Mensch nehme die Speise und den Trank, als der Sieche nimmt die Medizin um seine Noth, seine Kraft mit zu behalten und Gott zu dienen.... So oft ihr eurer fünf Sinne pflegen müsset in Nothdurft eurer selbst oder eures Nebenchristen, so hütet eure Augen und Ohren, dass ihr kein Ding einziehet mit Genügde, mit Lust oder mit Liebe, das euer Herz verbilde oder vermittle zwischen euch und Gott...

Sonst würdet ihr ungewaltig eurer selbst und verlöret euren freien Einkehr zu Gott.... Hütet euch in Speise und Trank und in aller Nothdurft eures Leibes, dass ihr nicht lebet nach Heischen eures Fleisches und Lust der Naturen, denn sucht ihr Genügde und Lust in euch selber oder in einigen Kreaturen, so seid ihr abgekehrt und so möchtet ihr Gott nicht leben noch den Sünden entsterben".

Es ist im Ganzen genommen eine Mittelstrasse, die R. anempfiehlt. „Sei bescheiden und klug, schreibt er einer Klarissin, und habe Acht auf die Komplexion oder Beschaffenheit deines Leibes, wessen du bedarfst oder entbehren kannst. Thust du deinem Leibe zu viel zu Gute und über die Nothdurft, so mehrst du die Kräfte deines Feindes; gibst du ihm aber zu wenig, so verdirbst du das Gefäss, in welchem du Gott dienen solltest".

Zur Aussenwelt verhalte sich, sagt R., der vollkommene Mensch nicht so, dass er sie fliehe; er habe es nicht nöthig, weil er nichts mit unordentlicher Liebe besitze, und ihm die Einkehr zu Gott so zur Hand sei, dass er sich darum keine Gewalt müsse anthun; doch sei es heilsam, auch äusserlich bisweilen allein und einsam zu sein. Vor allem aber sei die Einsamkeit des Herzens von Noth: denn wer innerlich einsam, sei es auch überall in der Welt; und alle Orte und Werke seien ihm gleich, um in ihnen seinen Gott zu finden. Nicht dass er das so gesagt haben wolle, als ob alle Werke, Orte und Menschen gleich zu achten wären, denn allerdings sei Beten ein besser Werk denn Nähen, die Kirche ein besserer Ort als die Gasse; nur das meine er, dass man an allen Orten und in allen Werken dieselbe Gesinnung gegen Gott haben und behalten könne; dass dagegen, wer innerlich Gott nicht gegenwärtig habe, leicht in der Frömmigkeit verhindert werden könne nicht nur durch die Gesellschaft der Gottlosen, sondern auch der Frommen, nicht nur auf der Gasse, sondern auch in der Kirche; denn er trage sein Hinderniss in sich selbst, in seinem ungeordneten Anhaften. R. meint, den vollkommenen Mystiker hindern die äusseren Dinge, mit denen er aus gerechten Ursachen zu thun habe, nicht bloss nicht, sondern sie fördern ihn; denn er durchbreche sie alle, dringe

durch sie alle zu seinem Gott, finde ihn in allen Kreaturen; er trachte daher, aus allem einen Wachsthum der Tugenden zu ziehen, dass Alles zu seinem Fortschreiten diene, es sei was es sei, wir seien auch wo wir wollen, ob auch die Dinge, so uns begegnen, „ganz abgekehrt, ungleich und fremd wären". Denn er sei seines Gottes also fähig und gewaltig, dass es ihm eine Art Natur geworden sei, Gott stets, allenthalben gegenwärtig zu haben und zu lieben.

Fragen wir, wie R. den Mystiker äusserlich schildert, so geschieht diess ähnlich, wenn auch nicht ganz, wie bei Tauler, der fast noch freier sich ausspricht. Sie hätten, sagt er, keine sonderliche Lebensweise an sich, sondern leben (äusserlich) wie die andern frommen Menschen, folgen den Einsetzungen und den Uebungen der Kirche in guten und heiligen Werken und verehren alle Sakramente mit hoher Ehrerbietung, überzeugt, dass in ihnen die göttliche Gnade niedergelegt (deponirt) sei und lebe.

Das Seligkeitsgefühl; die Offenbarungen; die Bekorungen.

Wie die andern Mystiker spricht auch R. von einem Gefühle des Wohlseins, das die Einigung mit Gott oder schon das Streben darnach begleite; aber wie die andern Mystiker unterscheidet auch er Stufen dieses Gefühls, und man muss es sagen, Keiner hat diese Stufen so scharf und wahr begränzt, auseinandergehalten und analysirt. Wir müssen dabei wiederholen, was wir schon bei Tauler und Suso vielfach zu bemerken Gelegenheit hatten, dass in den mystischen Kreisen, besonders der Klöster, solche Zustände sehr häufig gewesen sein müssen und aber auch sehr gleichartig, denn sonst könnten die Darstellungen der verschiedenen Schriftsteller in den wesentlichsten Punkten nicht so übereinstimmen.

R. spricht zunächst von einem Seligkeitsgefühl, das er Süssigkeit, Welde, Trunkenheit nennt. Indem er es allerdings dem innigen Leben zuerkennt, aber als noch in den untersten Kräften sich bewegend, als noch dessen erstem Stadium angehörig, hat er es zugleich in seinem beschränkten Werthe ebenso tief psychologisch als religiös ge-

würdiget. Denn das Gefühl der Welde u. s. w. überkommt, so stellt es R. dar, den Menschen, wenn er sich gekehrt habe von der Welt, wenn er ein inniges Leben gewonnen habe; diess ist das Erste; das Andere ist, dass er davon ergriffen werde, wenn er nun Gott fühle im Herzen, was bei R. heisst: im niedersten Theil, im gefühlichen Theile, in der sinnlichen Einheit. Also nur zu Anfang oder in der Mitte des Stadiums des innigen Lebens gebe es Gott, fühle man es, denn „sie sind noch zart und bedürfen Milch, süsse Dinge, nicht starke Speisen, grosse Bekorungen und von Gott gelassen zu sein".

Hören wir nun, wie R. diese Welde, Trunkenheit beschreibt (vrgl. S. 207, 401). „Sie macht in dem Menschen manche fremde Manieren. Etliche Menschen macht sie singen und Gott loben von Vollheit der Freuden, und Etliche macht sie grosse Thränen schreien von Welde des Herzens. Etliche macht sie ungeduldig in allen ihren Gliedern, so dass sie müssen laufen, springen, jubiliren. Etliche bewegt diese Trunkenheit so sehr, dass sie müssen in die Hände schlagen und plandiren. Etliche rufen mit lauter Stimme und offenbaren die Vollheit, die sie fühlen, von innen. Etliche müssen schweigen und schmelzen von Welden. Bisweilen dünkt ihn, dass alle die Welt das fühlt, was er fühlt; bisweilen dünkt ihn, dass Niemand das schmecke, dazu er gekommen ist. Oftmals dünkt ihn auch, dass er diese Welde nimmermehr verlieren könne noch solle. Bisweilen dünkt ihn, dass ihm Gott Alles ist und Niemanden also viel als ihm. Bisweilen wundert ihn, dass alle Menschen nicht göttlich werden. Bisweilen wundert ihn, was diese Welde sei oder von wannen sie kommt oder was ihm geschehen sei. Das ist das weldichste Leben nach der leiblichen Genüglichkeit, das ein Mensch auf Erdreich erkriegen mag. Bisweilen wird die Welde so gross, dass den Menschen dünkt, dass sein Herz reissen soll".

R. weist nun aber auch auf die Schranken und die Gefahren dieses Zustandes hin. „Reif und Nebel, sagt er, hindern oft diese Menschen in diesem Wesen, denn es ist recht in Mitte des Maies nach Lauf inwendigs Lebens. Der Reif das ist Etwas-sein-wollen oder Etwas-wähnen-zu-sein oder Etwas-

von-sich-selber-halten, oder dass man meint des Trostes verdient zu haben oder würdig zu sein; das ist Reif. Die Sünden benehmen Blumen und Frucht aller Tugenden. Uebel ist, dass man rasten will auf inwendigem Trost und Süssigkeit, das machet die Luft der Vernunft dunkel, und die Kräfte, die offen sollten sein und blühen und Frucht bringen, die schliessen sich dann zu, und hierum verliert man Kenntniss der Wahrheit, und doch behält man bisweilen falsche Süssigkeit, die geistet (= blast ein) der Feind, der in dem Ende den Menschen verleitet" (vrgl. S. 229). Man solle es, sagt R. sehr schön und ganz in Uebereinstimmung mit Tauler und Suso, machen wie die Biene. „Sie wohnt in der Einung mit Vergaderung (zusammen mit) ihrer Gesellschaft; und sie fährt aus nicht im Sturm, sondern in stillem, gesetztem Wetter, im Schein der Sonne auf alle die Blumen, da man Süssigkeit in finden mag; doch rastet sie auf keiner Blume um Schönheit oder um Süssigkeit, aber sie sucht ernstlich ihren Nutzen und zieht da aus Honig und Wachs, und führt das in ihre Einung". Aehnlich nun wie der Schein der Sonne die Bienen locke, so mache auch Christus, die ewige Sonne, das aufgethane Herz, darein er scheine, grünen und blühen und alle die inwendigen Kräfte mit Freuden und mit Süssigkeit. „So soll dann der Mensch thun als die weise Biene, und soll fliegen mit Gemerk und mit Vernunft und mit Unterschied auf alle die Gaben, auf alle die Seligkeit, die er je fühlte, und auf alles das Gute, das Gott ihm je that, und mit der Angel der Karitaten und innig Gemerks soll er prüfen alle die Mannigfaltigkeit des Trostes und des Gutes und nicht rasten auf einigen Blumen der Gaben, sondern mit Dank und mit Lob wieder fliegen und suchen die Einung, da er mit Gott rasten und wohnen will in der Ewigkeit".

Von dieser Welde, der Trunkenheit unterscheidet, wie wir wissen, R. die Liebes-Wunde, die „Woit" (= Wuth, heftiger Eifer), die Ungeduld der Liebe als eine andere Weise, auch als eine höhere Stufe des religiösen Gefühls, als die nicht mehr von der Empfindung der Gaben Gottes komme, sondern von Gott selbst, von der persönlichen Richtung auf Gott und Christus, von dem immer tieferen persönlichen Ge-

zogen- und Eingeladenwerden Gottes, aber auch zugleich von dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit. Da sei dem Menschen „wohl und wehe in einer Stunde“, da sei „das süsseste Fühlen und die schwerste Pein, die man tragen mag“, da falle der Mensch in einen Zustand „recht als eine Frau, die in Arbeit ist von Kinde (Kindsnöthen) und nicht genesen kann“. „Dieweil der Mensch also woidich ist, so mag ihm keine Kreatur zu gut werden in Rasten noch in keiner Sache in Himmel noch in Erden.... Innig Woit isset des Menschen Herz und trinket sein Blut.... Sein Herzblut verwallt (kocht auf),... seine leibliche Natur verdorret und vertrocknet recht als die Bäume im heissen Lande.... Hie ist die gefühliche Hitze von Minnen das meist von alle des Menschen Leben, und des Menschen leibliche Natur wird heimlich gequetschet von innen und verzehrt sonder Arbeit von aussen und die Frucht der Tugenden reifet.... Diese woidige Weise, als sie regiert, so vermeistert sie und verkräftet alle Weisen, denn sie will sein weiselos, das ist sonder Manier.... Bisweilen fällt der woidende Mensch in ein Verlangen und in eine ungeduldige Begierde, entbunden zu sein von dem Kerker seines Leibes, auf dass er vereiniget werde mit demjenigen, den er minnt. So schlägt er seine inwendigen Augen auf und schauet den himmlischen Saal voll Glorien und Freuden und sein Lieb gekrönet darinnen, ausfliessend in seinen Heiligen in reicher Welde, und dass er dess darben muss; hievon kommen bisweilen in solchen Menschen auswendige Thränen und gross Verlangen. So sieht er nieder und merkt das Elend, da er ingekehrt ist, und da er nicht ausgehen mag, so fliessen Thränen von Betrübniss und von Jammer. Diese natürlichen Thränen beruhigen und kühlen des Menschen Muth und sind nützlich der leiblichen Natur, um Kraft und Macht zu behalten und die woidige Weise zu überleiden“. Wenns jedoch lange gehe, sagt R., so sterbe ein solcher Mensch wohl an dieser „Woide“; aber „obwohl er sicher gut stirbt, der von Liebe Gottes stirbt, doch so lange als der Baum gute Früchte tragen mag, so soll man ihn nicht verderben“. Darum mahnt er, nicht zu lange in diesem Zustande zu verbleiben, es „verderbe“ die leibliche Natur; „will der Mensch schauen sonder Unterlass in sein ei-

gen verwundet Herz und in denjenigen, den er minnt, so mehret er das Weh allezeit"; der Mensch solle sich daher „wohl regieren". „Sie sollen sein stark, um zu erbeiten der Zukunft Christi;... nicht kiesen zu sterben, sondern allezeit Gott Lob und sich selber neue Tugenden zu erwerben.... Und sie sollen arbeiten in dem Sommer der gegenwärtigen Zeit und sammeln Früchte der Tugenden entgegen die Ewigkeit, und sie in zwei Theile spalten. Das eine Theil ist, dass sie allezeit sollen begehren die hohe gebräuchliche Einheit; das andere ist, dass sie mit Vernunft sich selber zwingen sollen, also viel als sie mögen.... Und sie sollen nicht fremde Wege machen oder sonderliche Weisen, sondern der Minne Weg durch alle Stürme, da sie Minne geleitet".

Parallel dieser Woit, Ungeduld setzt R. die Visionen, Offenbarungen, die dem Menschen in diesem Stadium werden, nur dass es dort mehr ein Zustand des Menschen ist nach seiner gefühligen, hier mehr nach seiner erkennenden Seite. Was er darüber sagt, zeugt nicht minder von Umsichtigkeit, Seelenkenntniss und ebenso klarer als tiefer Religiosität. Nämlich wie jener Herzenszustand, so entsprängen auch, sagt er, diese sogenannten Offenbarungen aus der „Ungeduld", darin der Mensch die Schranken übersteigen möchte, die ihn noch von dem Gegenstand seiner Liebe und Ahnungen trennen. „Aus dieser Woit und Ungeduldigkeit werden etliche Menschen gezogen bisweilen über Sinnlichkeit und in dem Geiste". Man sieht, als eine geistige Vorwegnahme des Zukünftigen sieht R. diese Visionen in ihrer Wurzel an. Der Mensch sei da in einem Zustande, da er sich über sich gezogen fühle, und befinde sich wesentlich doch, wenn auch im innigen Leben, noch auf der niedersten Stufe desselben. Eben aus dieser Spannung entstünden dann diese Apperzeptionen.

Eben so einsichtig als er die Wurzeln dieses Zustandes blos gelegt hat, stuft er die Revelationen, in denen „dem Menschen gezeigt werde, was ihm oder andern Menschen noth sei", bald nach den Organen, darin sie sich, bald nach dem Inhalt, der sich in ihnen offenbart. Revelationen seien bald „leibliche Bilde oder Gleichnisse", die der Mensch empfange

in der „Imagination“ und die „der Engel in ihm wirke durch die Kraft Gottes“; bald sei es „verständige Wahrheit“ oder „geistlich Gleichniss“, die der Mensch empfange „in dem Verständniss“, und die er mit Worten, so weit er beworten möge, vorbringen könne; und darin offenbare sich „Gott grundelos“. Bisweilen werde auch der Mensch „gezogen über sich selber und über den Geist“, doch nicht „ausser sich selber nach aller Weise“ in ein „unbegreiflich Gut“, das er nimmer aussprechen könne „nach der Weise, da er es sah oder hörte“ (denn „hören und sehen“ sei „Eins in der einfältigen Wirkung und in dem einfältigen Gefühle“). Diesen Zustand möge Niemand wirken denn Gott allein sonder Mittel oder sonder Mitwirken einiger Kreaturen“; und „diess heisst Raptus, das ist so viel gesprochen als: geraubt oder übergenommen oder weggeführt“. Oder es werden auch schnelle Lichtblicke dem Geiste zu Theil, „recht als die Blitze des Himmels,... und so wird der Geist erhaben über sich selber in einem Augenblick, und zu Hand ist das Licht gelegt und der Mensch kommt zu sish selber“. Diess wirke Gott selber und es sei „sehr edel“; und „diese werden zuweilen erleuchtete Menschen“. — R. sagt, dass zuweilen, wenn diess Licht in dem Menschen scheine, davon das Herz so weit werde, dass es „von Freuden mit einer Stimme ausbricht, und diess heisst Jubilacio,... und davor kann man sich nicht hüten; will man mit aufgerichtetem Herzen dem Lichte entgegengehen, da muss die Stimme nachfolgen, also lange als die Uebung und die Weise dauert“.

Eine andere Weise, „dadurch manch' innige Menschen gelehrt werden über mannigerhand Dinge, die ihnen Noth seien“, sei diejenige in Träumen „durch ihren Engel oder andere Engel“.

Aber auch in Beziehung auf diese Revelationen hat R. wie bei der Welde vor Täuschungen zu warnen. „Man findet etliche Menschen, die viel Einfälle oder Einsprechens haben oder Dünkens, und gleichwohl in den Sinnen bleiben von aussen, und ihnen träumt Wunder, aber diese wissen nicht von Woiden von Minnen, denn sie sind mehr mannigfaltig und unverwundet von Minnen“. Viele sog. Revelationen können daher „na-

türlich" sein oder „von dem Feind". „Manche Menschen werden beraubt ihrer leiblichen Sinne von aussen mittelst einiges Lichts, das der Feind wirkt, und in dem Licht wird man gefangen, und alle Stund werden hier gezeiget mancherlei Bilde, Lügen und Wahrheit,... und die werden gesehen und gehört und empfangen mit grosser Süssigkeit. Und hier fallen Honigtropfen falscher Süssigkeit, darin sich der Mensch wohl behaget, der viel darauf halten will; ihm wird viel gegeben (solcher Süssigkeit), und er wird leicht beflecket. Denn will er halten ungleich Ding der Wahrheit für wahr, um dass sie also geoffenbaret sind, so fällt er in Irrthum und die Frucht der Tugenden wird verloren". Daher sagt R., zunächst zwar von den Traumgesichten, wohl aber auch überhaupt von diesen Revelationen: „So weit als sie der h. Schrift gleich sind und der Wahrheit, so mag man davon halten, aber nicht mehr. Will man mehr darauf halten, man wird leicht betrogen". Uebrigens erkennt er, und diess ist das Andere, auf dem höheren Standpunkt keine solchen Offenbarungen mehr an. „Diese (höher stehenden) Menschen bedürfen keiner Revelation von Gott, noch dass sie gezogen werden über die Sinne, denn ihr Leben und ihre Wohnung und ihr Wandel und ihr Wesen ist in dem Geist über Sinne und Sinnlichkeit. Und da zeigt Gott diesen Menschen, was er will, und das ihnen Noth ist oder andern Menschen" Wollte aber Gott, „er möchte gleichwohl diese Menschen berauben ihrer Sinne auswendig und ihnen zeigen von innen fremde Gleichniss und zukommende Dinge in mancher Weise". —

R., wie die andern Mystiker, weiss aber auch viel von innerer Trockenheit, von „Bekorungen" und Anfechtungen; aber ein Gedanke ist ihm dabei eigen, der wieder seinen psychologischen Tiefblick verräth. Er sagt nämlich, solche Zeiten der Anfechtung und des Verlassenseins folgen gewöhnlich auf die Zeiten der Trunkenheit und Ungeduld; oder wie er sich ausdrückt, Gott setze solche Menschen bisweilen „von der rechten Seite zu der linken, von dem Himmel in die Hölle, von aller Welde in gross Elend". Oder auch: Christus, die Sonne, beginne zu niederen, das Einscheinen seiner göttlichen Strahlen zu bergen und den Menschen zu lassen. „Aller

Sturm und Ungeduld uud Woit von Minnen wird verkühlet und von dem heissen Sommer wird ein Herbst und von allem Reichthum gross Armuth. So beginnt der Mensch zu klagen vor Jammer seiner selbst, wo die Hitze von Minnen, Innigkeit, Danken, Loben mit Genügden hingefahren sei, wie ihm inwendiger Trost, inwendige Freude und der gefühlige Schmack entlieben sei, wie ihm Minne und alle die Gaben, die er je fühlte, entstorben seien. So ist er recht als ein ausgeleerter Mensch, der Kost und Arbeit verloren hat.... Da man's am wenigsten vermuthete und wähnte, birgt sich Gott und hält seine Hand auf und zwischen sich und den Menschen eine Dunkelheit, die man nicht mag durchsehen". Zu dieser innern Bekorung komme wohl auch aussere Verlassenheit. „Bisweilen werden diese armen Menschen auch durch Verhängniss Gottes von irdischen Dingen beraubt oder von Freunden oder von Verwandten und gelassen von allen Kreaturen und unbekannt und ungeacht von aller Heiligkeit, und all' ihr Leben und alle ihre Werke verwandelt man in Unheiligkeit, und sie werden verschmäht und verworfen von allen denjenigen, die bei ihnen sind; oder sie fallen bisweilen in mannigerhand Plagen und Siechheiten".

R. lässt es an Lehr- und Trostworten nicht fehlen. Einiges davon erinnert an Tauler und Suso. Nur keine Ungeduld, kein Ausbrechen wollen, kein „ungeordnetes Geneigtsein auf leiblich Gemach und fremden Trost von Kreaturen,... unbescheidentlich, mehr denn Noth ist,... keine Vermannigfaltigung, kein Hin- und Herlaufen", mahnt er. „Manche Menschen, wenn sie gereizet werden von Gott oder gereizet worden sind und darnach gelassen werden von Gott, so fallen solche in Unstätigkeit. Als nun kiesen sie eine Weise und morgen eine andere. Als nun wollen sie all' ihr Gut um Gott geben; nun wieder wollen sie es behalten. Nun wollen sie in diesen Orden oder Sammlung, nun wollen sie in einen andern. Nun wollen sie durch das Land laufen, nun wollen sie sich in eine Klause schliessen. Nun wollen sie oft zu dem Sakramente gehen, und darnach in kurzer Zeit achten sie es wenig, Bisweilen wollen sie allzuviel lesen, und kurz darnach viel schweigen. Diess ist alles lauter Unstätigkeit von Herzen,

die den Menschen hindert und letzet, zu verstehen inwendige Wahrheit, und sie benimmt den Grund und die Uebung aller Innigkeit". Diese Unstätigkeit könne von unreifer Hitze, aber auch von Kälte kommen. Das seien denn Leute, die „unganz" von Herzen seien, „denn in allen Dingen, die sie thun, suchet die Natur heimlich das Ihre sonder ihr selbs Wissen, denn sie kennen sich selber nicht wohl". R. beschreibt sie ähnlich wie die vorigen. „Nun wollen sie dem Einen beichten und zu Rathe gehen von allem ihrem Leben, morgen kiesen sie einen andern. Von allen Dingen wollen sie Rath fragen und selten Jemandes Rath thun oder folgen.... Schöne Worte haben sie viel; aber da ist wenig innen.... Sie begehren, dass ihre Tugenden offenbar werden, und hierum sind sie eitel und schmecken ihnen selber noch Gott nicht... Eine natürliche Neiglichkeit auf ihnen selber und eine verborgene Hoffarth macht diese Menschen unstät. Sie gehen auf dem Bord der Hölle; missträten sie sehr, sie fielen darein". Offeubar geht die Schilderung, wie es R. selbst sagt, auf die Menschen, die einen Zug zu Gott fühlen oder gefühlt haben, aber „unganz" geblieben sind. Sie geht aber auch auf Zustände der inneren Noth, des „Sichverlassenfühlens", des „Irrens und Suchens".

Hat R. gewarnt, so räth er nun aber auch; und was er räth, ist zunächst, dass man „gute Menschen (T.'s Gottesfreunde, S. 237) suchen soll, ihnen sein Elend klagen", dass man „begehren solle Hülf' und Gebet der h. Kirchen und der Heiligen und aller guten Menschen". Er geht aber noch viel höher. An Christi Bild soll man sich halten, „den uns Gott gegeben und gelassen als seinen Spiegel und sein Bild"; den sollen wir „tragen in unsern Händen, vor unsern Augen und in unsern Herzen". Und dieser Christus sei auch verlassen und leidend gewesen und sein geduldiges Leiden sei sein Hochzeitkleid gewesen, darin er „auf dem Altar" des Kreuzes sich mit seiner h. Gemeine verlobet habe; habe auch mit diesem Kleide sein ganzes Haus und seine Familie, die ihm schon von Anfang der Welt nachgefolget, angethan, beschenkt und bekleidet. Mit diesem Christus, in Liebe vereiniget, diess sei das Wahre, solle sich der Mensch denn leiden, wie Gott

wolle; nnd er könne es: denn „je mehr wir ihn (Gott) lieben, je leichter tragen wir seine Last; tragen wir ja die Liebe, und die Liebe erhalte und trage uns bis zu dem Geliebten“. Dann möge er auch „sich selber lassend in allen Dingen sprechen und meinen mit Herzen: Herr, also gern will ich arm sein von allem dem, dess ich beraubt bin, als reich, wie du es, Herr, willst und mir nützlich ist. Herr, nicht mein Will noch der Naturen, sondern dein Will und mein Will nach dem Geist muss geschehen! Herr, wenn ich dein eigen bin, also gern will ich sein in der Hölle als in dem Himmel, wie es dir lobelich (zu deiner Ehre) ist; thue deinen edelen Willen, Herr, mit mir“! So den Willen Gottes zu erfüllen, diess sei die wahre Freude des Freundes Gottes. „Ist ihm recht in dieser Weise, so schmeckte er nie so innige Freude, denn kein Ding ist genüglicher dem Minner Gottes, denn dass er fühlt, dass er sein (Gottes) eigen ist“. Ja gerade diese Weise, so sich in Gottes Willen zu geben, sei ihm die „genüglichste“. „Hat er sein selbst und seinen Willen zuvor verläugnet in Minnen und in Freuden, dass er des Seinen nicht suchet, sondern allezeit den liebsten Willen Gottes, so verläugnet er leicht in Peinen sich selbst und in Elend, dass er auch des Seinen nicht suchet, sondern allezeit die Ehre Gottes. Der willig ist, grosse Dinge zu wirken, der ist auch willig, grosse Dinge zu leiden. Aber tragen und dulden in Gelassenheit ist edeler und Gott werther und unserem Geiste genüglicher, denn gross Werk in derselben Gelassenheit; denn es ist unserer Natur mehr konträr; und hierin wird der Geist mehr erhaben und die Natur mehr gedruckt in schweren Leiden, denn in grossen Werken in gleicher Minne“. So zu Gott stehend in dieser Geduld und Gelassenheit, — stehe man mit Gott „in der Wagschale“. „Gibt Gott Süss oder Sauer, Dunkelheit oder Klarheit, was er aufleget, der Mensch wieget gleich. Alle Dinge stehen ihm gleich sonder Sünde allein, die soll zumal vertrieben sein“. In dieser Gelassenheit endlich, sagt R., werde zugleich alle Frucht der Tugenden gezeitiget (s. o. S. 516). „Wenn diese Menschen alles Trostes beraubt sind und recht nach ihrem Dünken aller Tugenden

quitt, von Gott gelassen und von allen Kreaturen, — ist es, dass sie wohl sammeln können,... allerlei Frucht, Korn und Wein ist nun vollbracht, zeitig und reif.... Alle die auswendigen und inwendigen Tugenden, die man je in Brand von Minnen von Gelust geübet, die soll man nun, nachdem man sie erkennet und vermag, üben mit Arbeit und mit gutem Herzen und sie Gott opfern; so waren sie Gott nie so werth, sie waren auch nie so edel noch so fein. Allés des Trostes, den Gott je gab, solle man gern ledig sein, soweit es Gott zur Ehre ist. Das ist die Sammlung des Korns und allerhand zeitiger Früchte, davon man ewiglich leben soll und reich sein vor Gott. Also werden die Tugenden vollbracht, und Misstrost wird ewiger Wein".

Das sind die erhabenen Trostgründe, die R. denen gibt, die sich verlassen fühlen, und das die grossen Lehren über die Segnungen des Unglücks. Wer aber diese Segnungen aus dem Unglücke und den Bekorungen nicht ziehe, der solle nur nicht sagen, diess Unglück sei Schuld, er sei durch dasselbe böse geworden; denn nur was in ihm verborgen gelegen, habe es geoffenbaret. Ihm sei geschehen, wie einer kupfernen und übersilberten Münze, der man das Silber abgeschabet. Ehe sie im Feuer geprüft worden, habe sie ganz und gar silbern geschienen; das Feuer erst habe Allen kund gemacht, dass sie inwendig kupfern gewesen; es habe sie aber nicht zu Kupfer gemacht. So sei es mit diesen Menschen.

Die Gegensätze.

Die Welt; die falsch-geistlichen Menschen.

Wie R. das sittlich-religiöse Leben in seinen Stufen geschildert, wie er auch die Temperamente klassifizirt hat, so liebt er es auch, den Gegensatz des mystischen Lebens in seinen verschiedenen Abzweigungen zu klassifiziren. Man könnte diess eine Art Liebhaberei von ihm nennen, denn er thut es mehr als einmal bald so, bald anders; jetzt spricht er von viererlei, jetzt von fünferlei, dann wieder von sechserlei „Partieen", „Manieren" von Menschen; im Einzelnen oft will-

kürlich; im Ganzen aber sind es doch immer dieselben Hauptgruppen.

Ungläubige und Irrgläubige (Heiden, Juden und Ketzer, „die wider einen oder alle Artikel der allgemeinen Kirche lehren") und Todsünder, die wissentlichen Sünder, stellt er zusammen in erste Linie; doch seien die Christen, die in Todsünden leben, noch ärger dran, als die Juden und die Heiden, und die Juden, die doch das geschriebene Gesetz und die Propheten gehabt, noch böser als die Heiden, wenn diese dem Naturgesetze leben. Karakteristisch für jene Zeit ist, was er von einigen wissentlichen Sündern sagt (es ist die nackte Verweltlichung des Geistes, die er an ihnen schildert): sie „bleiben sonder Furcht und sonder Scham in Todsünden liegen, kümmern sich weder um Gott noch um seine Gaben, achten auch keine Tugend, sondern all geistlich Leben achten sie für Heuchelei oder für Trügniss, und alles, was man ihnen von Gott sagen mag oder Tugend, das hören sie nicht". In der That, man glaubt eine andere Zeit zu hören.

Die zweite Gruppe umfasst verschiedene Nüancen. Er spricht von Heuchlern, Scheinheiligen, die „auswendig gute Werke thun, nicht um die Ehre Gottes, noch um ihre Seligkeit, sondern um Namen oder einige vergängliche Dinge": Aemter, Geldgewinn; er spricht von Doppelherzigen, die Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit mit einander besitzen wollen; dann von Taglöhnern, gemietheten Knechten Gottes, die das Gesetz halten und die Gebote der Kirche, aber nicht das Gesetz der Minne, die, was sie thun, nicht aus innerer Freiheit thun, sondern um nicht verdammt zu werden, aus Furcht vor der höllischen Pein (s. S. 502); von gewöhnlich Guten, von gemeinen Christen — wohl in der Mitte zwischen diesen knechtischen und den getreuen Knechten — die sich vor Todsünden hüten und in den Himmel kommen, wenn auch nicht ohne Fegfeuer und schwere Pönitenz.

Am interessantesten ist offenbar die Klassifizirung, die sich nicht sowohl auf solche Menschen bezieht, die ganz ausserhalb allem kirchlichen und religiösen Leben stehen, sondern auf die falsch-geistlichen Menschen, „die im Zweifel

oder in einem geistlichen Schein irren", die wir aus T. unter dem Namen „die falschen Gründe" kennen (s. S. 225), die auch theilweise schon in der genannten zweiten Gruppe befasst sind.

Die ersten, die er da zeichnet, könnte man die fleischlich-geistlichen, die feineren Epikuräer unter den geistlichen Menschen nennen; ihrer Irrung Ursprung sei, sagt er, eine „unbezwungene Natur, die sie in das neue Leben (Klosterleben besonders) mit hinübernehmen." Sie suchen „Eines dem Andern zu gefallen, einander anzuziehen, durch gegenseitige Geschenke, durch Worte, Werke oder mit Geberden, mit Briefen, mit Boten (Sponsiren); und dabei sagen sie, dass solch einander Gefallen Keuschheit sei, die Gott nicht missfalle" (vergl. Suso S. 335 u. 427); auch seien sie „kurios in Speisen, in Trank, in Kleidungen von sonderlichem Schnitt und köstlichem Habit", kurz in allem, „darin man den faulen Sack zu zieren sich bemüht, der eine Speise der Würmer ist", und „dabei sagen sie, sie seien krank (schwächlich), zart und von edeler Komplexion". Dieser „Betrug" regiere „in Klöstern, in Klausen, in Orden, in Prälaten und in allem Stand der h. Kirche, von den obersten zu den niedersten". Unwillkürlich denkt man an die ähnlichen Schilderungen Taulers und Suso's.

Die Anderen, die R. zeichnet, sind gerade „das Gegentheil" der Vorigen: selbstgemachte Stoiker, Pharisäer (s. oben), Visionäre (T. S. 243). „Diese Irrung kommt aus einem erheuchelten Geiste, der grosse Heiligkeit zeigt, und ist keine darin". So nämlich der Mensch „ein verachtet Habit und ein hart Leben von Pönitenzien annimmt, und sich der Freunde und Verwandte und irdischen Gutes und alles Trostes der Welt begibt", und dabei doch „sich selber mehr meinet und seinen Nutzen, denn die Ehre Gottes", das sei diese zweite Irrung. Da „wirkt der Mensch seine Werke aus Eigenheit seines Selbst, und ist auf sich selbst wiedergebeugt. ... Hier ist Natur, nicht Gnade; ... er ist sein Selbs nicht gestorben; er will sich selber nicht lassen unter den Willen Gottes. ... Und hierum darf er Gott nicht wohl trauen, denn seine Natur will nicht weichen, sondern sie will sicher sein.. Und hierum begehrt er Gott zu seinem Willen und nach sei-

nem Begehren. Das ist, dass ihm Gott vor andern Menschen sonderlich heimlich sei und dass er ihm sende einen Engel oder Heiligen, der sage und lehre, wie er leben soll und sein Leben Gott behage. Und Mancher begehrt, dass ihm Gott sende einen sonderlichen Brief mit goldenen Lettern (S. 42), oder in Visionen oder in Träumen zeige seinen Willen. Seht, diess kommt zuweilen von geistlicher Hoffarth, dass ihnen dünkt, dass sie würdig seien solcher Sonderlichkeit. Und ist das auch manchen Heiligen geschehen, so soll das Exempel doch kein Mensch in sich ziehen. Und hierum werden sie zuweilen betrogen.... Denn was die Heiligen lehrten und in ihrem Leben darstellten, das achten sie klein, sondern sie wollten gerne einen sonderlichen Weg gehen, der nie gesehen noch gehört war;... und greifen darum sonderlich scheinende Weisen von Aussen an, auf dass sie heilig heissen;... und können es darum nicht wohl leiden, dass Jemand heilig heisse, denn sie, oder dass man von Jemand mehr halte, denn von ihnen".

Als dritte Klasse bezeichnet R. diejenigen geistlichen Menschen, die (T.'s „Schreiber"), subtil sind von Sinnen und schalk und behende in natürlichem Verstehen,... aber gloriren von Licht der Naturen, und besitzen das natürliche Licht mit also grosser Wollust und Eigenheit, dass ihnen dünkt, dass sie alle Wahrheit und alles, das man leben und verstehen mag, begreifen mögen sonder die übernatürliche Hülfe Gottes. Und sie wähnen, mit natürlichem Lichte zu erreichen und zu begreifen die erste Wahrheit, und sie wollen mit ihrer Kunst graben und herausfinden die verborgene Heimlichkeit der Schriften, die der h. Geist gemacht hat. Und in ihrer Hoffarth dünkt es sie, dass sie all die h. Schriften besser verstehen, denn die Heiligen thaten, die sie geschrieben, gelehrt und gelebet haben. Denn sie wollen die Weisesten der Welt sein, und all ihre Uebung die ist inwendig Imaginiren und Studiren und Arguiren (Kritisiren) der Schriften, also viel als sie das dürfen thun. Und andere Menschen, die ein heimlich, einfältig Leben führen oder ein hart Leben von Pönitenzien, die achten sie als grobe Esel.... Und sie haben mehr inwendigen Schmacks in den

Dingen, die sie von Innen mit Vernunft verstehen und befinden, als in denen, die über Vernunft sind und die man glauben muss und die uns ewige Seligkeit geben". Offenbar denkt R. bei dieser Klasse vorzüglich an die Scholastiker, „die ihr Angesicht von dem einfältigen Licht der Wahrheit, das in ihnen ist, kehren in die Mannigfaltigkeit der Schriften", und damit „allezeit aufwärts gehen in ein Behagen ihrer selbst und ihrer Kunst, und wollen allezeit lehren ... und kommt hievon viel Streitens und Kriegens, und macht getheilte Herzen und ist ein grosses Hinderniss rechter Karitaten" — im Gegensatz zu den Mystikern, die „mehr inwärts geneiget sind zu dem Einsprechen Gottes denn auswärts zu den Worten der Menschen, und die mehr lustet zu hören das Wort Gottes um Leben denn um Wissen, und denen das Wort Gottes eine lebendige Speise ist, darin ihnen Gott schmeckt über alle Dinge". — Aehnlich karakterisirt R. diese dritte Klasse oftmals als solche, die zwar „sehr subtil seien von Worten und behend zu beweisen hohe Dinge", aber sie seien „nicht innerlich und einfältig, sondern mannigfaltig, nicht erleuchtet, sondern nur subtil in Imaginationen, nicht reich an Liebe, sondern sonderlich in allen Dingen, eigenwillig, und dünket sie, dass sie die Weisesten und Besten seien", — ganz, wie man sieht, das Gegentheil davon, wie er die erleuchteten Menschen (auf der Stufe des innigen Lebens) nach Verständniss, Wille und Memorie dargestellt hat (S. 516 ff.).

Am eindringlichsten hat sich R. über die vierte Art falsch-geistlicher Menschen ausgesprochen: wir wollen sie die Aftermystiker nennen; es sind dieselben freien Geister, denen wir bei Tauler und Suso begegnet sind. Es ist auch bei R. dieselbe Polemik. Wessen er sie beschuldigt, das ist, dass sie ohne Gnade und ohne die wirkende und ohne die innige Stufe, kurz, ohne alle die Vorbedingungen, Schauende und Rastende, Mystiker im höchsten Sinne sein, und „ohne Uebungen von Tugenden mit einem ungebildeten Verstehen ihr weselich Sein in sich befinden und besitzen wollen in blosser Ledigkeit ihres Geistes und ihrer Natur", und wollen „natürliche" Kinder Gottes sein. Falscher Quietismus, Aufhebung aller sittlichen Unterschiede, Verkennung aller kreatürlichen

Schranken, Selbstvergötterung, Antinomismus und Emanzipation des Fleisches — diess sind, zusammengedrängt, die Zulagen, die ihnen R. macht. Ueberhaupt aber stellt er sie fast durchweg dar als das Zerrbild dessen, was ihm die wahre Mystik ist, nach allen ihren verschiedenen Momenten. „Sonder Uebung von Tugenden seien sie, wirft er ihnen vor, ungestorben ihrer selbst, wenn sie sich auch lange geübet hätten in grosser Pönitenz, ohne Meinung und Liebe zu Gott". Sie seien auch nicht über sich gegangen in Gott, sondern nur „über ihre sinnliche Bilde eingekehrt in die blosse Einfältigkeit ihres Wesens". In dieser ihrer natürlichen Abstraktion, in diesem „Sich besitzen in ihrer wesentlichen Einigkeit, die in uns allen von Naturen ist" (s. o. Bild Gottes, S. 474), „darin sie eingekehrt sind über alle sinnliche Bilde, darin dünket sie nun, dass sie heilig und selig sind"; und „Manche wähnen, dass sie also ledig seien als da sie nicht waren (vgl. S. 417)... und sie achten kein Ding gut noch bös, in dem, dass sie sich entbilden können und in blosser Ledigkeit ihr eigen Wesen finden und besitzen mögen. ... Ihr Wesen ist ihr Abgott, denn ihnen dünkt, dass sie haben ein Sein und Wesen mit Gott.... Sie sagen, dass sie selber Christus sind (s. S. 417) oder dass sie Gott sind und dass ihre Hand Himmel und Erde gemacht hat, und dass an ihrer Hand hanget Himmel und Erde und alle Dinge".

Diese falsche Selbstvergötterung (an der Stelle der wahren mystischen Union mit Gott), wie sie das Resultat eines falschen, dem wahrhaft mystischen entgegengesetzten Prozesses sei, so habe sie auch eine eben so falsche und leere Entwickelung. „Ledig aller Werke, pflegen diese freien Geister ihres falschen Gottseins, ihres natürlichen Rastens", „entschlafen und entsinken sich selber in weselich-natürlichem Rasten ... und sprechen, dass sie über alle Weisen leben weiselos ... und sind also ledig, dass sie nicht wollen danken noch loben Gott, noch ihn bekennen noch minnen, noch beten, noch begehren, noch überhaupt wollen,... denn ihnen dünkt, dass diese Ledigkeit sei so gross, dass man sie mit keinen Werken, wie gut dass sie sind, hindern soll, sintemal die Ledigkeit edeler sei, denn alle Tugenden,... und sagen,

dass sie nichts anderes seien, denn ein Instrument, da Gott mit wirkt, was er will und wie er will". Ihre Weise sei „ein still Niedersitzen des Leibes sonder Uebung von innen und von aussen ... sonder einig Werk aufwärts oder niederwärts, eingekehrt in sie selber.... Und sie sprechen, dass sie nimmermehr zunehmen mögen in Tugenden, noch je mehr Lohns verdienen, noch je Sünde thun, denn sie sagen, dass sie leben sonder Willen, und dass sie ihren Geist haben aufgegeben in Rasten und in Ledigkeit, und dass sie seien Eins mit Gott und zu Nichte worden an ihnen selber,... und dass Gott wirkt die Werke (die sie thun) und sie seien allezeit ledig, und alles, das Gott wolle, das werde mit ihnen gewirkt und anders nicht.... Und in allen Dingen, da sie von innen zugetrieben werden, es sei gleich oder ungleich, das halten sie, dass alles komme von dem h. Geist.... Und was leibliche Natur begehrt, das mögen sie frei thun, denn sie sind zu der Unschuld kommen und ihnen ist kein Gesetz gesetzt. Und hierum ist, dass ihre Natur beweget wird zu einigen Dingen, was ihnen gelust, und sollte die Ledigkeit des Geistes auch gemittelt werden oder gehindert, sie thun der Naturen genug, nach ihrer Begierde, auf dass sie die Ledigkeit des Geistes ungehindert halten". Das ist das Letzte: Libertinismus, Emanzipation des Fleisches unter dem Deckmantel geistlicher Freiheit, was er ihnen vorwirft. Dass sie Niemand gehorsam seien, als ihrem eigenen Willen, das geben sie für geistlichen Gehorsam aus, in der That aber, sagt R., jagen sie nach der Freiheit des Fleisches. So viel ihnen beliebe, dem lassen sie sich, und achten solches als einen Vorzug und eine Würde, ja als einen Weg zur Heiligkeit; denn „indem sie den fleischlichen Reizungen genug thun, so werden sie, sagen sie, am ehesten der Bilder los und mögen sich ohne Hinderniss wieder in die Ledigkeit des Geistes einkehren".

Es war eine natürliche Konsequenz von ihnen, wenn sie „die h. Kirche und alle ihre Sakramente, die h. Schriften und alle Uebungen von Tugenden verschmähten ... und sich darüber erhaben dünkten.... Ihre Unweise und schlechte Sitten und bübische Gewohnheiten, die sie selber gefunden haben,

die achten sie heilig und gross.... Sie wollen frei sein und Niemand gehorsam, weder Papst, noch Bischof, noch Pastor, noch Jemand, der lebet.... Und darum sagen sie, also lange als der Mensch nach Tugenden steht, und er begehrt den liebsten Willen Gottes zu thun, so ist er noch ein unvollkommener Mensch, denn er weiss noch nichts von dieser geistlichen Armuth, noch von der Ledigkeit". Zwar „bisweilen nehmen sie den Schein an, als ob sie der Kirche gehorsam wären"; aber es sei nur Schein von aussen, auch „bedienen sie sich bisweilen der Schriftworte", seltener, ungewöhnlicher, die sie aber nach ihrem Sinn falsch auslegen und verkehren, um „Einfältige" zu gewinnen.

Konsequent dieser pantheistisch-antinomistischen Anschauung ist die Eschatologie, die ihnen R. zuschreibt. „Um dass sie sündige Werke und unreine Bosheit betreiben sonder Konszienzie und Furcht (vielleicht Konsequenzmacherei), so sprechen sie, dass an dem letzten Tage des Urtheils Engel und Teufel, Gute und Böse, diese sollen alle werden ein weisloses Leben, eine einfältige Substanz der Gottheit, und darin sollen sie Alle Eine wesentliche Seligkeit sein ohne Erkenntniss und Minne zu Gott, nnd darum soll Gott weder sich selber noch keine Kreatur erkennen noch minnen".

Das ewige Leben, lässt R. an einem andern Orte diese Menschen über die letzten Dinge sich äussern, werde nichts anderes sein, als „eine selige Wesenheit ohne allen Unterschied der Ordnungen, oder des Lebens, oder der Belohnungen". Nach Einigen würden sogar die Personen der Gottheit aufhören, und „in jener weiten Seligkeit" würde nichts bleiben als „die wesentliche Wesenheit und Substanz Gottes"; die seligen Geister selbst würden „so einfältiglich mit Gott in die wesentliche Seligkeit sich verlieren, dass weder Wille noch Wirken, noch bestimmte Erkenntniss bei ihnen zurückbleiben würden".

R. hat übrigens verschiedene Klassifikationen und Darstellungen dieser Aftermystiker, ohne dass man sagen könnte, sie besässen historischen Werth. Die interessanteste ohne Zweifel ist diejenige in vier Klasssen, in seinem Buch „von der wahren Beschauung". Die erste Klasse streite

wider den h. Geist, behauptet er. Diese nämlich sagen, sie seien „Gottes Wesenheit über den Personen der Gottheit"; sie seien darum so „müssig, als ob sie nicht wären", weil die Wesenheit Gottes nicht wirke, sondern nur der h. Geist. Sie halten sich für über den h. Geist, für unnothdürftig seiner Gaben. Es könne ihnen, sagen sie, nicht nur keine Kreatur, sondern auch Gott selbst nicht einmal etwas geben oder nehmen. Ihre Seelen seien aus dem Wesen Gottes, und werden nach ihrem Tode wiederum das sein, was sie vorher gewesen, nicht anders, als wie ein Wassertropfen aus dem Brunnen geschöpfet wieder in denselben gegossen werde. Am Ende werde Gott selbst auch nur diese eine, schlechthin ruhende Wesenheit sein (s. o.). Daher denn ihr Quietismus; vermöge dessen sie „nichts erkennen, lieben, begehren wollen, über und ohne Gott sein, ganz und gar von Allem frei"; und das nennen sie „vollkommene Armuth des Geistes".

Die zweite Klasse, fährt R. fort, sei wider Gott den Vater. Diese meinen, sie seien von Natur Gott: „Als ich stund in meinem Grund, in meiner ewigen Wesenheit, hatte ich keinen Gott, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich. Aus meinem freien Willen bin ich gemacht und ausgegangen. Hätte ich gewollt, so wäre ich nicht gemacht worden, noch sonst einige Kreatur, denn Gott weiss, will und kann nicht ohne mich, sofern ich zugleich mit Gott mich selbst und alles geschaffen habe, und in mir hänget Himmel, Erde und alles Geschöpf. Alle Ehre, die Gott erwiesen wird, die wird auch mir erwiesen, als der ich in meiner Wesenheit von Natur Gott bin. Ich hoffe nicht auf Gott, liebe ihn nicht, vertraue ihm nicht, glaube nicht an ihn; ich kann nicht beten, noch Gott anrufen, denn ich gebe Gott keine Ehre oder Vorzug vor mir oder über mir. Es ist in Gott kein Unterschied der Personen; es ist nur ein Gott und mit demselben bin ich Eins, dasselbe Eins, was er selbst ist und habe Alles mit ihm erschaffen und ohne mich ist nichts".

Die dritte Klasse stellt R. als wider den Sohn Gottes streitend dar; denn die Ketzer dieser Klasse sagen: „was Christus ist, das bin ich auch, in allen Stücken, die ewige Weisheit mit ihm, geboren mit ihm von Gott dem Vater nach

der Gottheit, und mit ihm in der Zeit nach der Menschheit; ich bin mit ihm Gott und Mensch nach aller Weise; was ihm von Gott gegeben ist, ist es auch mir; mir nicht weniger. Dass er von einer Jungfrau geboren, achte ich gering; das ist nur unwesenlich an ihm und besteht darin weder Heiligkeit noch Seligkeit; für mich wäre es dasselbe, wenn er von einer Hure geboren wäre. Er wurde ins wirkende Leben gesandt, dass er mir dienete und mir zu gut lebete und stürbe; ich aber bin in das beschauliche Leben gesandt, welches viel höher ist als jenes, und wozu er auch gekommen wäre, wenn er länger gelebet hätte. Daher wird alle Ehre, die man ihm erweist, mir erwiesen und allen, die zu diesem hohen Leben gekommen sind, denn wir sind Eins mit ihm".

Die vierte Klasse endlich, sagt R., sei Gotte, der h. Schrift und der Kirche entgegen. „Sie verachten Weise wie Unweise, Wirken und Beschauung, Erkenntniss, Haben, Wollen, Uebungen, Leben Christi, Evangelium, Kirche, Sakrament. Sie übersteigen sich selbst und alle Geschöpfe, ja Gott selbst und die Gottheit und behaupten, dass weder Gott noch sie selbst, weder Selige noch Verdammte, weder Stufe noch Wirkung, weder Gutes noch Böses sei. Und solchergestalt meinen sie ihr geschaffenes Wesen verloren zu haben und nichts geworden zu sein, wie auch Gott nach ihrem Bedünken nichts ist".

Dieser Klasse Bekenntniss hat man — nicht unpassend — mit dem modernen Ausdruck Nihilismus bezeichnet, wie das der ersten — pantheistischen Quietismus, der zweiten — pantheistischen Idealismus, der dritten — Panchristismus. Dass aber diese Klassen im Leben in einander übergingen, dass in der einen auch von der andern war, dass sie überhaupt im Leben sich nicht so stellten, wie sie hier rangirt sind, das zeigt uns R. selbst, nämlich eben durch die Verschiedenheit in der Darstellung dieser Ketzereien.

Wenn nun allerdings gesagt werden muss, dass R. in seiner Schilderung dieser Aftermystiker nicht sowohl historisch als systematisch zu Werke gegangen ist, so ist anderseits doch auch das festzuhalten, dass dieser Aftermystizismus selbst ein System gewesen, so umfassend in seiner Art als die Mystik.

Freilich ist damit lange nicht gesagt, dass es nicht verschiedene Partieen oder Nuancen unter ihnen gegeben habe, und dass unter diesen nicht die Einen das eine, die Andern das andere Moment des Aftermystizismus hervorgehoben hätten, oft in einer Weise, in der sie die Einen den Andern theilweise entgegengesetzt waren. R. selbst anerkennt das; aber ein so klares Bild wir durch ihn von dem ganzen System des Aftermystizismus gewinnen, ein so wenig bestimmtes, unklares gibt er uns über diese einzelnen historischen Schattirungen; überall bricht das Systematische durch, so dass wir in jeder geschilderten Schattirung zunächst nur den jeweiligen Gegensatz zu dem gerade behandelten Momente der wahren Mystik finden, ohne damit ins Klare gesetzt zu sein, ob dieser Auffassung auch geschichtliche Bilder entsprechen.

Von ungleich grösserem Interesse, wenn auch nicht für die Geschichte dieser Aftermystiker, doch in Bezug auf R. selbst ist die Widerlegung, die er ihnen widmet. Um so bedeutsamer, da er in dieser Polemik sich über einige Punkte, in denen er selbst an metaphysische Ansichten dieser Aftermystiker anzustreifen scheint und auch dessen offen bezüchtigt wurde, z. B. von Gerson, bestimmt und klar auseinandergesetzt hat.

Nur das Wichtigste von dieser Polemik wollen wir herausheben. — Gegen ihre sittliche Indifferenz, die, eine Konsequenz ihrer falschen Ledigkeit, darauf fusst, dass sie sagten, in ihnen, die sie ein Instrument Gottes seien, komme Alles, wozu sie getrieben werden, von dem h. Geiste, äussert er sich treffend: „Der Geist Gottes will noch rathet noch wirkt in keinem Menschen Dinge, die ungleich sind der Lehre Christi und der h. Kirche". — Gegen ihren falschen Quietismus, ihr falsches Rasten in Gott, sagt er: „Hätten sie all' ihre Lebtage eine Stunde Gottes geschmeckt und Gott geminnt, sie möchten zu diesem Unglauben nicht kommen; denn Engel, Heilige und Christus selber sie sollen ewiglich wirken, minnen und begehren, danken und loben, wollen und wissen, und sonder diese Werke möchten sie nicht selig sein... Zu dieser Ledigkeit konnte Christus nie kommen, noch kommt er nimmermehr (s. o.).... Und Gott selbst wirkte er nicht, er wäre nicht Gott, nicht selig".

— Ihre falsche, abstrakte Ledigkeit, ihr leeres Schauen ohne Liebe und Leben in Gott deckt er in ihrem Widerspruche auf. „Sie wollen frei sein sonder die Gebote Gottes und sonder Tugenden, und ledig und vereiniget mit Gott sonder Karitaten, und sie wollen gottschauende Menschen sein sonder minnlich Anstarren, und die Heiligsten, die leben, sonder Werk von Heiligkeiten. Und sie sagen, dass sie rasten auf demjenigen, den sie doch nicht lieb haben; und sie sagen, dass sie erhaben sind in demjenigen, den sie nicht wollen noch begehren.... Und sie bekennen wohl, dass Gott Schöpfer und Herr ist aller Kreaturen, gleichwohl wollen sie ihm nicht danken noch loben; und dass er sonder Ende mächtig und reich ist, gleichwohl sagen sie, er mag nicht geben noch nehmen, und sie mögen nicht zunehmen noch verdienen". Freilich sei, meint R., „Gottes Werk in ihm selber ewig und unwandelbar; denn es wirkt sich selber und anders nicht, und in diesen Werken ist kein Zunehmen noch Verdienen keiner Kreatur, denn hier ist nichts denn Gott, der nicht erhöhen noch niederen mag"; aber „die Kreaturen haben ihre Eigenwerke mittels der Kraft Gottes in der Natur und in der Grazie und auch in der Glorie, und wie die Werk allhie enden in der Grazie, so dauern sie ewiglich in der Glorie. Wäre es nun möglich, was nicht sein mag, dass die Kreatur zu Nichte würde oder zu Nichte ginge an ihren Werken und ledig würde, also sie war, da sie nicht war (vrgl. Suso S. 418), das ist, dass sie Eins mit Gott würde nach allerweis, als sie da war, so möchte sie nicht verdienen, nicht mehr denn sie da that. Sie wäre dann auch nicht mehr heilig noch selig denn ein Stein oder ein Holz (vrgl. T. S. 168), denn sonder Eigenwerk und Erkennen Gottes mögen wir nicht selig sein. Zwar Gott wäre selig, wie er es ewig war; aber das würde uns darum doch nichts helfen".

In dieser Art bekämpft R. diese Aftermystiker, deren Ansichten so nahe in manchen Punkten an seine eigenen anstreiften, dass man oft hier wie dort dieselben Worte hört, nur — in anderem Zusammenhange. Vielleicht war das auch ein Grund, dass er so leidenschaftlich gegen sie auftritt. Man solle ihnen das Sakrament nicht geben, weder im Leben noch im

Tode; man solle sie auch nicht begraben mit Christenmenschen, sondern „man solle sie mit Recht verbrennen an einem Stock“, denn sie seien „vor Gott verdammt und gehören in den höllischen Pfuhl“.

R. und die Kirche seiner Zeit.

Man findet in Rs. Schriften oftmals eine ganz ideale Anschauung von der Kirche; da ist „Christus ihr Grund“ und „Haupt, das allen seinen Gliedern das Leben gibt und sie speiset“; und der h. Geist ist ihre Seele, das durch Liebe einigende Band; und die Kirche (subjektiv) ist die mit Gott durch Christum im h. Geist vereinigte Gemeine der Berufenen und Frommen, die „Stiftshütte, in der Gott wohnt“; daher ist keine gliedliche Gemeinschaft dieser Kirche möglich, ohne Liebe und Glauben. Aber gleich diesen lebendig machenden Glauben verwechselt R. mit dem formulirten Kirchenglauben. Wir finden daher noch viel häufiger eine andere Anschauung der Kirche bei ihm, die wir die reale nennen möchten. Da haben die Apostel und ihre Nachfolger von dem Herrn ihre Macht empfangen, die „seine göttliche Macht“ war und besonders sich in der Konsekration ausspricht. Und „hierum allzuhand nach seiner Auffahrt, da sie den h. Geist empfangen hatten, da begannen sie diess Amt der Messen in der Person unseres Herrn.... Und sie ordinirten Bischöfe und Priester von seinetwegen und in seinem Namen und gaben ihnen die Macht, die sie von Gott empfangen hatten, Priesteramt zu pflegen in all' der Welt“. So führt er Priesterstand und Priesterthum unmittelbar auf Christus zurück, wie er hinwiederum Christus zum ersten Priester machte. „Er war der erste Bischof, sofern er das erste Opfer that (Einsetzung des h. Abendmahles) nach Christengesetz, und darin (dabei) konsekrirte er seine Priester und Bischöfe, und er gab ihnen und ihren Nachfolgern seine Macht, dass sie sein Volk regieren und ordiniren sollten in geistlichem Staat bis zu dem letzten Tag, da er wieder kommen soll zu dem Gerichte“.

R. ist daher ein treuer Sohn seiner Kirche, im

Gehorsam gegen ihre Glaubensartikel wie gegen ihre Institutionen und hierarchischen Ordnungen. Er weiss sich so ganz im allgemeinen Glauben seiner Kirehe, dass er als Ursachen der „Ketzerei" sich nur denken kann: „Eigenwille oder Halsstarrigkeit, da man Niemandes Rath oder Lehre folgt"; oder „Selbstgefälligkeit im Erkennen, oder auch eine von andern frommen Menschen sich absondernde äussere Lebensweise"; oder „Leichtgläubigkeit, in der man jedem Einfall oder Eingebung folgt, ohne vorher zu prüfen, ob sie mit der allgemeinen Kirche übereinstimme"; oder „geistlichen Hochmuth, da man seiner Meinung mehr glaubt als der allgemeinen Kirche". Ebenso hängt er an den kirchlichen Institutionen, welche die h. Kirche im Namen Christi und zur Ehre des Vaters durch den h. Geist eingesetzt habe: „als Messe, Bussübungen, die Uebung der sieben Sakramente und der sieben Stunden, was alles alle Menschen zugleich neben dem allgemeinen Glauben nach ihrem Stand und der Lebensordnung, die sie erwählet, auch zu halten hätten". Nicht minder mahnt er zum Gehorsam gegen die Vorgesetzten, Weltliche wie Geistliche, auch gegen die harten Prälaten, wie denn auch Christus dem Gesetz und ihren Dienern unterthan gewesen sei.

Wir finden aber eben so häufig oder noch viel häufiger die bittersten Klagen bei ihm über das Verderbniss der Geistlichkeit seiner Zeit, besonders über ihre Habsucht, Herrschsucht und Schwelgerei. Er kann sich nicht enthalten, in dieser Beziehung zuweilen seine Blicke zu werfen auf die Urkirche und Parallelen zu ziehen. „Das Gut der h. Kirche, das Christus mit seinem Tode erarbeitet hat, sollte gemein sein, und seine Knechte, die davon leben, sollten gemein sein. Alle diejenigen, die von Almosen leben, sollten gemein sein zu dem mindesten im Gebet, und alle geistlichen Leute und Alle, die in Klöstern und Klausen sind. In dem Beginne der h. Kirche und unseres Glaubens waren Päpste, Bischöfe und Priester gemein, denn sie bekehrten das Volk und stifteten die h. Kirche und unseren Glauben, und diess besiegelten sie mit ihrem Tode und mit ihrem Blute. Diese waren simpel und einfältig und hatten stätigen wahren Frieden in Ei-

nigkeit des Geistes, und waren erleuchtet mit göttlicher Weisheit, reich und überfliessend in Treue zu Gott und allen Menschen. Aber nun ist all' Kontrarie, denn die nun das Erbe und die Renten besitzen, die vor Zeiten gegeben wurden der h. Kirche von Minnen und um ihre Heiligkeit, die sind nun ungesetzt und mannigfaltig. Denn sie sind zumal ausgekehrt zu der Welt.... Und hierum beten sie mit dem Mund, aber das Herz schmeckt nicht die Frucht, das ist, die heimlichen Wunder, die in den Schriften und in den Sakramenten und in ihrem Amt verborgen sind, das fühlen sie nicht". Jene ersten Priester seien mild und ausfliessend in Karitaten gewesen; jetzt aber seien Viele „geitzig und karg gegen Andere", aber üppig in Bezug auf sich selbst, während man umgekehrt mässig gegen sich selbst sein und „das Uebrige der Kirchengüter" den Armen austheilen sollte. Wohl gebe es auch noch heutzutage fromme Prälaten und Priester, aber doch sei seltsam, dass unter den 12 Aposteln nur ein Heuchler und Gottloser gewesen, jetzt aber finde man unter 100 Prälaten kaum Einen, der Christo innerlich und äusserlich wie die Apostel nachfolgen. Die meisten hätten Silber und Gold lieber und die Herrschaften dieser Welt als Gott, und „tragen kein Bedenken, das Erbtheil Christi zu kaufen und zu verkaufen". Diese Pest der Simonie wüthe dermalen „mehr als zu viel". Die reichen Bisthümer, Abteien und Würden werden mit Geld erkaufet; mehr als Gott vermögen Gold und Silber, denn ihm müssen Gerechtigkeit und Billigkeit, die Gnade und die Gebote Gottes weichen. Ums Geld erreiche man Alles: Ablass der Sünden, Wiederaufnahme in die Kirche, und „darin sind sie ihrem Meister (Judas) nicht unähnlich, der den gottlosen Juden das Leben Christi ums Geld verkaufte, aber bald darauf sein Leben an einem Stricke endigte". R. zeichnet das ganze Bild dieser Miethlinge also: „Sie beherrschen und regieren das Volk Gottes nicht als Hirten, sondern als Tyrannen.... Sie erquicken die armen Seelen, so ihnen anvertraut sind, weder durch ihr Leben noch durch ihre Worte, noch durch ihre Werke, sie speisen und erfrischen auch nicht die Leiber der Armen mit den irdischen Gütern, die sie selbst über die Nothdurft in Lastern durchbringen.

Auch bereichern sie ihre Blutsverwandte mit den Gütern der Armen; fragen auch nicht viel nach allerhand Lastern, wenn sie nur einen Gewinn davon haben mögen. Der Wucherer wird nicht abgehalten, dem Altar Etwas zu opfern, ist er nur reich und will viel schenken. Geschieht's, dass er stirbt, so wird, wenn er es selbst begehrt hat, sein Körper wohl gar vor dem Altar begraben. Das Geld liegt Solchen mehr am Herzen, als dass sie den Gottlosen für ihre begangenen Sünden eine rechtschaffene Busse zu thun auferlegten. Es ist jetzt einem Jeden vergönnt, eine Konkubine zu halten,... nach einer Abgabe, die ihm im Verhältniss zu seinem Vermögen auferlegt wird". Diese Entartung, klagt R., erstrecke sich auf alle kirchlichen Stände: auf die Kanoniker und weltlichen Priester, die zwei bis drei Kirchen-Einkünfte haben wollen, und sich so viel Einkünfte verschaffen als immer möglich; selbst auf die Ordensleute, wenigstens ihre Prälaten, die zusammenscharren, was sie können und einen grossen Staat führen und herrschen, nicht anders, als ob sie weltliche Herren und Fürsten wären. R. sah hierin eine völlige Entartung des ursprünglichsten Karakters dieser Stiftungen. Die Franziskaner-Regel z. B. werde „nach den Glossen" gehalten, und „nicht nach der Wahrheit der Worte, wie zu Anfang geschah". Die Armuth habe einem Reichthum Platz gemacht, mit Worten lobe man sie, aber in dem Leben begehre man sie nicht.

Mit dieser Sucht nach irdischen Gütern gehe die Schwelgerei, das Schlemmen Hand in Hand, und diese herrschen von dem obersten bis zu dem untersten. Und eben auch über diesen Luxus und die Schwelgerei in den Klöstern klagt R., nicht allein „in denen, da man von gemeinen Gütern lebet, sondern auch in den Bettel-Klöstern, wenigstens von Seite der Oberen, während allerdings „die, so den Chor besuchen und in dem Speisesaal zusammenkommen, mit Kraut und ein paar Eiern zufrieden sein müssen", und kein Ei oder nur einen halben Häring über der gewöhnlichen Tracht erhalten; und doch „müssten sie oft genug fasten und die Lasten im Singen und Lasten Tag und Nacht tragen". So finde man denn auch in den Klöstern Arme und Reiche unter einander, nicht anders als in

der Welt*. Und welch' ein Luxus! Man trage sich so hoffärtig als in der Welt, ja thue es den Weltmenschen darin noch zuvor. Die schwarze Farbe habe einer dunkelbraunen weichen müssen, die aschgraue sei mit rother, grüner und blauer untermischt. Und welches auch die Farbe des Tuches sei, dieses selbst müsse von der feinsten Wolle sein. Und welche Mühe man sich nun erst gebe mit der Anfertigung! Einige wollen ihre Kleider so weit, gross und breit gemacht haben, dass man wohl zwei oder drei daraus machen könnte; andere so enge, dass es scheine, als wären ihnen ihre Kleider am Leibe angenähet. Einige hätten so kurze Unterkleider, dass sie kaum die Kniee decken, und gürten sich um den Leib mit Bänderchen; Andere hätten so lange, dass sie dieselben nach sich im Kothe schleppen, oder so weite, dass sie sie umgürten müssen. Dazu kämen noch andere Thorheiten. In einigen Klöstern hätten die Nonnen Gürtel mit silbernem Blech überzogen, an denen da und dort Zieraths halber einige Glöckchen hängen, so dass sie, wann sie ausgehen, läuten. Die Mönche aber reiten bewehret einher, mit langen Degen an den Seiten, nicht anders als wären sie weltliche Ritter. — Im Innern der Klöster selbst finden sich Polster, köstliche Stühle, ausgestickte bunte Decken und Hauptkissen — nicht anders, als ob diese Nonnen mitten in der Welt lebeten.

Ueberhaupt aber jammert R., dass die Klosterdisziplin völlig erschlafft sei. Die Bussübungen seien gar dünne geworden, indem die Brüder vorgeben, sie seien schwächlich; die Lehre sei ausgeartet in Spitzfündigkeiten und in eitle Fragen und Erfindungen, die zur Ehre Gottes und zu der Seele Heil wenig oder nichts beitragen; die Bestrafung werde sehr weichlich gehandhabt, und so man einige Bestrafungen oder Korrektionen vornehme, so geschehe solches mehr um ein gut Gericht zu erwerben, als um Gottes und der Seelen Seligkeit willen.

Doch genug dieser Klagen, die sich fast in allen Schriften Rs. zerstreut, in keiner aber zu einem festen Zwecke konzentrirt finden. Daher kann man auch nicht sagen, dass Reformatorisches in ihnen läge, wenigstens finden wir nirgends Spuren davon; wohl aber ist Rs. Freund und

Schüler, Groot, reformatorisch aufgetreten, als er gegen Schwelgerei, Simonie, Konkubinat offen vor allem Volke gepredigt hat und neue, bessere Einrichtungen angebahnt.

Die Sakramente.

R. zählt in der damals herkömmlichen Weise die Sakramente auf. In ihnen, sagt er, habe Christus „ein sonderlich Kleinod,... seinen Schatz und seine Renten gelassen auf Erdreich“; in ihnen sieht er „eine neue, zweite, tägliche Ankunft unsers Bräutigams“; in ihnen empfange man neue Gaben. Aber diese Gaben seien in ihnen unter sichtbare Zeichen verdeckt, und das mache die Sakramente aus; daher er sie „Zeichen unsichtbarer Güter“ nennt. „Du sollst wissen, dass unser Herr Jesus Christus und alle seine Gaben, darin unser geistliches Leben liegt, die sind alle bedeckt und verhüllt in die Sakramente und in auswendige, sinnliche Zeichen, als die h. Taufe, die ein Eingang in unser ewiges Leben ist, die wird vollbracht mit Wasser und mit Worten, die dazu gehören,... und ebenso die andern Gaben, die uns Christus gibt in der h. Kirche, die sind alle bedeckt in sonderlicher Weise in Chrysam, in Oel und in Worten, Werken, Zeichen und in rechter Ordnung, wie es jedes bedarf“. — Vom Menschen verlangt R., dass er sie empfange „sonder ihr Kontrarie,... das ist Unglaube in der Taufe, ohne Reue in der Beichte, und mit Todsünden oder mit bösem Willen zu gehen zu dem Sakrament des Altars, und so von den andern Sakramenten“. So lange z. B. der Mensch ohne Reue bleibe in seinen Sünden, so möge ihn der Papst nicht absolviren, noch alle die Priester (ganz wie Tauler). Aber wie R. nach seiner mystischen Anschauung ein verschiedenes Sein und Wirken Christi in den Sakramenten annimmt, so weiss er auch von einem verschiedenen Verhalten. Dass man die Sakramente sonder ihr Kontrarie empfange, das gilt mehr nur von der niedersten Stufe, für die Masse; man soll sie aber immer „edelicher“ empfangen, z. B. „zu dem Sakrament des Altars nicht gehen um Schmack, noch um Begierd, noch um Lust, noch um

Fried, noch um Süssigkeit, noch um kein Ding, dann um die Ehre Gottes und Zunehmen in allen Tugenden"; so nehme man es „in Reinigkeit des Geistes" (s. Tauler S. 218 ff.).

Eigentlich aber nur über das h. Abendmahl hat er sich in dieser eingehenden Weise ausgesprochen, hierüber aber eingehender, als irgend ein anderer Mystiker, selbst als Suso. Im Abendmahl, sagt er im Allgemeinen, habe Christus sich selbst gegeben. „Als er es eingesetzt, war er gedrückt in der Naturen; aber im Geiste war er ein liberaler Wirth"; und „da er des andern Tages sterben sollte, so wollte er machen sein Testament und wollte es lassen seinen Aposteln und durch sie allen gläubigen Menschen bis in den letzten Tag,... und diess ist er selber in dem Testament, und alles das er leisten mag, Gott und Mensch;... und solches Wunder von Minnen ward zuvor nie gehört".

Nach seiner bekannten Trichotomie bestimmt er nun aber diess „Sich selbst" näher. Einmal gebe uns Christus im Abendmahl „sein Fleisch und Blut und sein leibliches Leben glorifizirt voll Freuden und Süssigkeit"; er wolle sich leiblich mit uns vereinigen, „herzlich verfliessen in unsere leibliche Natur"; er gebe uns, „was er aus unserer Menschheit empfing: Fleisch und Blut und seine leibliche Natur". In diesem Fleisch und Blut werden wir „gespeiset und geziert nach dem niedersten Theil unserer Menschheit mit Christi glorioser Menschheit". R. drückt sich auch so aus — und diess macht uns seine Gedanken verständlicher —: „Er gibt unserem geistlichen Hunger und unserer herzlichen Liebe seinen Leichnam in Speisen, und als wir den in uns essen mit inniger Devotion und Zähren, so fliesst aus seinem Leichnam sein glorioses heisses Blut in unsere Natur und in alle unsere Adern. Und also werden wir umfangen in Minnen und herzlicher Liebe zu ihm, und also wird durchflossen Leib und Seele mit lustlichem und geistlichem Schmack.... Und er verbrennt in Minne alle unsere Sünden und unsere Gebrechen,... und reiniget unser Konszienz" (siehe wirkendes Leben).

Er gebe uns aber auch „in der hohen Gabe des Sakraments seinen Geist mit den höchsten Kräften voll Glorien

und reicher Gaben und voll Wahrheiten und Gerechtigkeit,... und Tugenden und unaussprechlichen Wunders von Karitaten und Edelheit". Diess ist, man sieht es schon, eine höhere Weise, in der R. nicht mehr von Fleisch spricht, das Christus gebe, sondern von Christi Seele, Geist, Leben, auch nicht mehr vom Sündenvergeben, sondern von einer höhern Lebens-Gemeinschaft. „Er gibt uns sein Leben voll Weisheiten und Wahrheiten und Lehren, ihm nachzufolgen in allen Tugenden und dann lebt er in uns und wir in ihm. Er gibt uns auch seine Seele mit voller Gnade, auf dass wir allezeit stehend bleiben mit ihm in Minnen, in Tugenden und in seines Vaters Lobe". Den Fortgang der ersten Stufe des Genusses zu dieser zweiten fasst R. so: „Als wir dann gereiniget sind und in Minne bereitet, so gapet er als die Gier, die alles verschlingen will. Denn er will unser sinnliches Leben verwandeln und verzehren in sein Leben, das voll Grazien ist und Glorien, die uns allen bereit ist, wollen wir uns verläugnen und Sünden lassen". Hiemit „werden wir gepreist, geziert und verklärt in der Einigkeit unseres Geistes und in den obersten Kräften mittels des Einwohnens Christi mit aller seiner Reichheit".

Das Höchste aber, was Christus uns im Abendmahle gebe, sei er selbst als Gott. „Er begabet uns mit seiner Persönlichkeit, mit göttlicher Klarheit; die erhebt unsern Geist und alle verklärte Geister in die hohe gebräuchliche Einigkeit.... Er zeigt und verheisst uns seine Gottheit zu einem ewigen Gebrauchen,... seine hohe Persönlichkeit in unbegreiflicher Klarheit. Und hiemit werden wir vereiniget und übergeführt zu dem Vater, und der Vater empfängt seinen erkornen Sohn mit seinem natürlichen Sohn, und also kommen wir zu unserm Erbe der Gottheit in ewiger Seligkeit" (vrgl. S. 500).

Nach diesen „drei Manieren" gebe sich uns Christus im Abendmahl. Diesen drei Weisen gemäss, „da Christus zu uns kommt", sollen wir ihm nun auch „entgegengehen", so oft wir „seinen Leib konsekriren, opfern oder empfangen". Wir sollen „merken und ansehen, wie sich Christus neiget zu uns mit minnlicher Affektion und mit grossen Begierden und

mit leiblicher Lust;... wir sollen ansehen diesen pretiosen Leichnam, gemartelt, durchwund't, durchgraben von Minnen und von Trauer um unsertwillen.... Wir sollen uns erheben, Christum zu empfangen mit Herzen, mit Begierden und mit gefühlicher Liebe,.,. und also empfängt Christus sich selber. Und dieser Gelust mag nicht zu gross sein, denn unsere Natur empfänget ihre Natur, das ist Christi Menschheit glorifizirt. Hierum will ich, dass der Mensch in diesem Umfangen verschmelze und verfliesse von Begierden, von Freuden und von Welden. Denn er empfänget und wird vereiniget mit demjenigen, der der schönste und der grazioseste und der mildeste ist über alle Söhne der Menschheit". Und „hiemit thun wir genug dem niedrigsten Theil seiner Menschheit".

Auf dieser Stufe, sagt R., in dieser „Gelust" werde dem Menschen zuweilen „grosses Gut zu Theil" und „manch heimlich verborgen Wunder geoffenbart und entdeckt von der reichen Gabe Gottes". „Wenn der Mensch gerade denkt in diesem Empfangen der Martel und des Leidens des pretiosen Leibes Christi, den er empfängt, so kommt er bisweilen in solche minnliche Devotion und gefühliches Mitleiden, dass er begehrt mit Christo genagelt zu sein an das Kreuz, und dass er begehrt, seines Herzens Blut zu vergiessen in die Ehre Christi, und er drückt sich in die Wunden und in das offene Herz Christi. In diesen Uebungen ist dem Menschen oft viel Offenbarung und viel Guts geschehen. Diese gefühliche Liebe mit Kompassion und die starke Imagination mit innigem Gemerk in die Wunden Christi die möchte so gross sein, dass dem Menschen sollte dünken, er gefühle der Wunden und der Peinen Christi in seinem Herzen und in allen seinen Gliedern. Und sollte irgend ein Mensch wahrlich die Wunden und die Zeichen empfangen unseres Herrn in einiger Weise, das sollte dieser Mensch sein". Gewiss, eine höchst merkwürdige Stelle und tiefsinnig in aller Weise! Offenbar hat dabei R. an die Stigmatisation des Franziskus gedacht, und sie auf eine Weise erklärt, die die einzig denkbare ist (vrgl. Franziskus Leben S. 526). Er hat aber zugleich den Werth dieser Stigmatisation und aller ähnlichen Offenbarungen, die

sich im Mittelalter besonders um den Abendmahlsgenuss als um ihr Zentrum gruppirten, auf eine höchst feine Weise bestimmt. Nämlich, wie er es von den Offenbarungen, Revelationen überhaupt sagt, dass sie der Stufe angehören, da der Mensch zwar innig sei, aber noch nach dem niedersten Theile seines Seins, nach seinem „gefühligen", da er noch nicht in Christo selbst lebe, so sagt er es auch von diesen Offenbarungen in der Feier des Abendmahls, dass sie einem Genusse angehören, da der Mensch noch nicht rein im Geiste stehe, da sich auch Christus noch nicht nach seinem Höchsten mittheile.

Wir sollen aber auch, fährt R. fort, entsprechend der „zweiten Manier", wie sich uns Christus gebe im Fronleichnam, „wohnen in Einigkeit unseres Geistes und ausfliessen mit weiten Karitaten in Himmel und in Erde mit klarer Bescheidenheit"; und „hiemit tragen wir ein Gleichniss Christi nach dem Geiste und sind ihm genug". — Endlich „sollen wir durch die Persönlichkeit Christi mit einfältiger Meinung und mit gebräuchlicher Minne über uns selber steigen und über Christi Geschaffenheit, und rasten in unserm Erbe, das ist das göttliche Wesen in Ewigkeit".

So ist denn nach R., wie im mystischen Leben überhaupt, so auch im Abendmahlsgenuss eine Steigerung, Potenzirung, Vergeistigung, und es ist dieselbe wie dort. Und wie dort im mystischen Leben überhaupt Gnade und zugekehrter Wille sich gegenseitig bedingen und sollizitiren in dieser Steigerung, so auch in Betreff des Abendmahlsgenusses im Geben und Nehmen, im Sich-Bereiten, Empfangen und im Gezogenwerden in das Wesen Christi. R. vergleicht das wieder dem Minne-Spiel zwischen Christus, der uns in und durch das Sakrament stufenweise ganz in sich verwandeln wolle, und zwischen der liebend-geniessenden Seele. „Es ist der Minnen Natur, allezeit geben und nehmen, minnen und geminnt werden, und diess ist beides in Jeglichem, der minnt. Und Christus Minne die ist gierig und milde. Und gibt er uns Alles, das er hat, und Alles, das er ist, er nimmt uns auch wieder Alles, das wir haben, und Alles, das wir sind, und er heischt uns mehr, denn wir leisten mögen. Sein Hunger ist ohne

Maass gross; er verzehrt uns ganz aus dem Grunde, denn er verzehrt das Mark aus unsern Beinen. Nichts desto weniger gönnen wir's ihm wohl; und so wir's ihm mehr gönnen, so wir ihm besser schmecken. Und was er auch an uns zehrt, er mag nicht erfüllt werden, denn er hat den Heisshunger (nach uns), und sein Hunger ist ohne Maass. Und ob wir wohl arm sind, er achtets nicht, denn er will uns nicht lassen (daher dieses stufenweise Geben und Ziehen, das wir haben kennen lernen!).... Und möchten meine Worte auch wunderlich lauten, die Minner verstehen mich wohl.... Jesus Minne ist so edler Art: darin sie zehrt, darin will sie nähren. Verzehrt uns auch Jesus zumal, dafür gibt er uns sich selber.... Was Wunder, dass sie jubiliren, die diess schmecken und befinden! Da die Königin von Ostlande ansah die Reichheit, die Ehre und die Glorie des Königs Salomo, da gebrach ihr Geist von Verwundern und sie kam von ihr selber und fiel in Ohnmacht (s. S. 123). Nun merkt dann Salomos sein Reichthum und seine Glorie, wie klein dass er war gegen die Reichheit und die Glorie, die Christus selber ist und bereitet hat in dem h. Sakrament! Denn mögen wir auch empfahen Alles, das seiner Menschheit zukömmmt, und in ruhiger Fassung bleiben, — wenn wir ansehen seine Gottheit, die wir vor uns haben in dem Sakrament, so verwundert uns so sehr, dass wir über uns selber müssen steigen in dem Geiste in überweselicher Liebe, oder wir fielen in Ohnmacht vor Verwundern und vor Ungeduld vor der Tafel unseres Herrn. Aber mit Devotion und mit herzlicher Liebe essen wir und zehren wir die Menschheit unseres Herrn in unsere Natur; denn Liebe zieht in sich Alles, das sie minnt, und mit solcher Liebe zehrt und zieht unser Herr unsere Natur in ihn und erfüllt uns mit seiner Gnade. Und dann wachsen wir gross und übersteigen uns selbst in einer göttlichen Liebe über Vernunft, darin wir mit unserm Geist essen und verzehren und erkriegen mit blosser Minne seine Gottheit. Seht, darin gehen wir seinem Geiste entgegen, das ist, seiner Minne, die sonder Maass gross ist, die unsern Geist und alle seine Werke verbrennet und verzehrt und mit ihr zieht in die Einigkeit, darin wir fühlen Rast und Seligkeit. Seht, also

sollen wir allezeit essen und gegessen werden und mit Minnen aufgehen und niedergehen".

Ist diess aber in seinem Höhenpunkt nicht ein rein geistiger Genuss geworden, wie denn R. öfters noch von diesem rein geistigen Genusse als dem höchsten spricht (s. u.)?

Mit dieser mystischen Entwickelung liess es aber R. nicht bewenden. Er suchte auch nach Art der Scholastiker auf das Wie? dieses Sakraments einzugehen, in dem er zunächst Form und Materie unterscheidet. Die Materie, „das ist Brod und Wein"; die Form, „das sind die Worte unseres Herrn, da er spricht: diess ist mein Leib und diess ist mein Blut". Mit diesen Worten „verwandelte er die Materie des Brodes in die Substanz seines Leibes, nicht also, dass das Brod zu nichte ging, aber sein Entwerden war der Leib unseres Herrn, nicht ein neuer Leib, sondern derselbe, der zu der Tafel sass und ass und trank und mit seinen Jüngern sprach, den hatten sie auch vor sich in dem Sakramente, also dass sie ihn sahen mit ihren auswendigen Augen zu der Tafel sitzen, und diess war ihnen eine grosse Freude. Aber dass sie sahen denselben Leib in dem Sakramente mit ihren inwendigsn Augen des Glaubens, das war ihnen noch mehr Freude." R., wie man sieht, ging ganz mit der durch Innozenz III. auf der vierten Lateransynode kirchlich sanktionirten Lehre. Ihn stören selbst die zwei Christus nicht, die die nothwendige Folge seiner Darstellung sind, dass „der Herr seinen h. Leib konsekrirte": nämlich die Doppelheit des Leibes, in der er noch selbst war lebend, und des kraft der Konsekration „in seinen Leib verwandelten Brodes und Weines"; denn dass die Jünger diesen letzteren „in der Selbständigkeit (Hypostase) des Leibes" bloss „mit den Augen des Glaubens und mit der gefühligen Liebe" gesehen und genossen, hebt diese Doppelheit nicht auf; oder aber, wenn er sagt: „mit Glauben und Minne, das heisst, mit dem Munde der Seelen" hätten sie empfangen und gegessen den Leib unsers Herrn mit allen seinen Gliedern, „nicht nach der Grobheit (Materialität) als er zur Tafel sass", so wird, wenn diess die Doppelheit heben soll, der sakramentalische Genuss dann nur ein rein geistlicher: „er gab ihnen über Natur das minnliche Leben seines Flei-

sches und seines Blutes, seiner Seele und seiner Gottheit, und das war ihre geistliche Speise und auch die seine und unser Aller".

Das Wunder selbst rechtfertigt R. (wie Suso) durch Berufung auf andere Wunder Gottes, zunächst das Schöpfungs-Wunder. „Der Himmel und Erde und alle Dinge von nichts machte, mag auch wohl verwandeln die eine Substanz in die andere, darin er will, und der in einem Augenblick machte alle Wasser von Egypten in Blut sich verwandeln und Lot's Weib in einen Stein und aus dem Felsen machte fliessen einen Wasserbach, und manch ander gross Wunder, das beschrieben ist in dem alten und auch in dem neuen Testamente, dem sind alle Dinge möglich und unterthan".

Was aber Christus gethan, fährt R. fort, das thun noch alle Tage die „Pfaffen" in Kraft seiner Worte, laut der Macht, die sie von ihm empfangen (s. Kirche). „In der Konsekration des h. Sakramentes sind alle Priester willige Instrumente unsers Herrn Jesu Christi, und er spricht durch Jegliches Mund und durch ihrer Aller Mund: diess ist mein Leib, mein Blut". Und das „ist dieselbe Substanz und derselbe Leib, der in dem Himmel ist, und den empfahen wir gemeiniglich in dem Sakrament nach Weise der Substanz. Und in der Substanz empfahen wir alles, das mit ihr wesentlich ist, das ist Länge, Breite und Grösse und Alles, das dem Leibe zugehört. Und also in dem Sakrament ist der Leib unseres Herrn in allen Städten, Landen, Kirchen.... Aber wie er in dem Himmel sitzt mit Händen und mit Füssen und mit allen seinen Gliedern in einem Anschauen seiner Engel und seiner Heiligen, also verwandelt er die Statt nicht, sondern er bleibt sich allezeit gegenwärtig; und also in dieser Weise mögen wir ihn nicht empfahen nun und nimmermehr".

Natürlich bemüht sich nun R. weiter, zu beweisen, dass, wiewohl jeder Priester den Leib unsers Herrn „wahrlich konsekrire", alle zusammen „in allen Orten und auf allen Altären" doch nicht mehr konsekriren, denn denselben Leib in der Wahrheit. Denn, sagt er mit Verwechselung von Abstraktum (Gattung) und Individuum, „alles Brod, das sie konsekriren, ist nur Eine Natur von Brod, und das vergaderet (wird

Eins) all' in der Konsekration als e i n e Materie und eine einfache Substanz des Leibes unseres Herrn". Mögen daher auch die Hostien „getheilt" sein „auf allen Seiten von Erdreich", das Sakrament „ist Eines und der lebende Leib unsers Herrn ist Einer und ungetheilt in all' dem Sakrament". Und „s o sollst du auch glauben die Konsekration des Weines, das ist das Blut unseres Herrn, das ist in jeglichem Kelch allzumal und in allen Kelchen all' der Welt doch nicht mehr denn in Einem, denn man kann nicht theilen noch minderen noch mehren.... Gleicherweise dass des Menschen Seele ist in allen seinen Gliedern ganz, ungetheilt und sonder Statt, also lebt der gloriose Leib unsers Herrn in allem Sakrament all Erdreich durch ganz, ungetheilt und sonder Statt, auf dass er gemein sein möge allen seinen Gliedern, das sind alle diejenigen, die seiner begehren in Christenglauben; und er ist Jeglichem in einer sonderlichen Weise, nach dem dass er bedarf und begehrt".

Dasselbe sagt er auch in Bezug auf die d o p p e l t e Konsekration von Brod u n d von Wein. „Ist auch die Konsekration unsers Herren Leibes und seines Blutes getheilt und unterschieden in Materie und in Form der Worte, in der Gestalt und auch in der Bedeutung, und sind es auch zwei Sakramente, sie vergaderen in Eine Wahrheit, und sie sind Ein Christus. Denn der lebende Leib unsers Herrn in der Hostie ist nicht sonder sein eigen Blut, noch mag sein Blut in dem Kelch sein ohne seinen Leib. Und also ist Christus ungetheilt und allzumal in jeglichem Theile des Sakraments.... Er gab sich selber allzumal und ungetheilt in den zwei Manieren, seinen Leib unter dem Zeichen von Brod und sein Blut unter dem Zeichen von Wein, und in jeglichem ganz und ungetheilt; denn sein Leib ist ein lebender Enthalt (= das was hält, enthält) seines Blutes und sein Blut ein lebender Enthalt seines Leibes, und seine Seele ist ihrer beider Leben, und diese drei zusammen sind Ein Leben ungetheilt, das Christus ist, das er seinen Schülern gab und uns allen gelassen hat in dem Sakramente.... Hierum jeder Tropfen von dem Kelch und jeder Brocken von der konsekrirten Hostie, wie klein dass das ist, das ist Christus zumal ganz, als er ist in dem Himmel". R.

bringt wieder die Analogie von der Seele und dem menschlichen Leibe, die er schon einmal gebraucht hat. Wie die Seele in allen Gliedern sei ganz und ungetheilt, so sei der gloriose Leib Christi ganz und ungetheilt in jedem konsekrirten Brod oder Wein. Damit beruhigt er auch die Laien, die nur die Hostie empfangen. „Ist, dass die Priester in der Messe das h. Sakrament empfahen in zwei Manieren, sie empfahen doch nicht mehr denn die Laien".

Dass sich nun aber Christus „gelassen im Sakrament verborgen und bedeckt", nicht „bloss als er hier war und nun ist in dem Himmel", das findet R. eben dem Karakter unseres dermaligen Zustandes ganz angemessen. „Wir mögen ihn erkennen in dem Lichte unsers Glaubens, gleicherweise wie die Apostel thaten, beides vor seinem Tode und nach seiner Auferstehung. Sie sahen einen Menschen und glaubten, dass er Gott war, und dass die Gottheit in der Menschheit verborgen war. Also sehen wir das h. Sakrament auswendig und glauben, dass uns darin verborgen ist der Leib unsers Herrn. Denn sähen wir unsers Herrn gloriosen Leib, als er in dem Himmel ist, wir möchtens nicht ertragen.... Nun merkt dann (erst) die geistliche Klarheit seiner Seele und seiner Gottheit, wie unbegreiflich gross dass sie ist.... Und hierum sind alle Gaben, darin unser geistliches Leben liegt, bedeckt.... Und hierum sind das verkehrte Menschen, die ewig Leben und die Glorie Gottes wollen bringen in die Zeit oder die Zeit bringen in Ewigkeit, denn das ist beides unmöglich".

Karakteristisch für die Zeit, aber auch nicht ohne psychologische Feinheit ist, was R. noch von dem Unterschied der Personen sagt, „die zum h. Sakrament gehen", vom Verhalten seiner Zeitgenossen zum h. Abendmahl. Es gebe, sagt er, „Menschen, die Christus (geradezu) blasphemiren und verschmähen und von seinem Sakramente nichts halten, oder die nicht glauben, dass Christus in Fleisch und in Blut ist in dem Sakrament des Altars". Den Gegensatz zu diesen bilden offenbar die, so „weichherzig von Naturen" nicht ohne das Sakrament leben können. „Sie sind so sehr beweget in Liebe zu der Menschheit Gottes unsers Herrn, dass sie leichtlich Alles verschmähen, was in der Welt

ist, auf dass sie ihres Leibes pflegen nach Lust ihrer Begierden. Und weil sie unserm Herrn nicht näher kommen mögen, denn in dem Sakrament, so fallen sie in Ungeduld aus inniger Liebe und ungestillter Begierde, die sie haben zu dem h. Sakramente, also dass ihnen bisweilen dünket, sie möchten von Sinnen und ums Leben kommen, so sie das h. Sakrament nicht erkriegen möchten". Solche Menschen finde man aber „nicht viele", und „sind allermeist Frauen oder Jungfrauen (Nonnenwelt) und wenige Mannen". Sie seien meist „von weicher Komplexion und unerhaben und unerleuchtet in dem Geiste und hierum ist ihre Uebung sinnlich und lustlich, und zumal verbildet mit der Menschheit unseres Herrn (vrgl. T. S. 231), und sie können nicht fühlen noch verstehen, wie man unsern Herrn empfangen mag in dem Geiste sonder das Sakrament". R. vergleicht sie dem „Königischen" zu Kapernaum (Joh. 4, 47), der „nicht glaubte, dass unser Herr machte genesen seinen Sohn, er käme denn zu ihm in sein Haus und legte seine Hand auf sein Haupt, oder dass er thäte ein ander Zeichen, darmit er ihn machte genesen". In dieser Klasse erkennt man unschwer die innigen Menschen auf der ersten Stufe. R. spricht dann aber auch von einer höheren als diese, die er dem Hauptmann von Kapernaum (Matth. 8, 5) vergleicht mit seinen Worten: „Herr, ich bins nicht werth, dass du kommest unter mein Dach; sprich nur ein Wort, und mein Knecht soll gesund sein". So fühlen sich auch diese Menschen unwürdig, so lang als ihr Knecht, das ist ihre leibliche Natur „Gott und ihrem Geiste konträr" sei und „bekort in der Natur und ohne innere Süssigkeit"; aber obwohl sie sich „arm" fühlen, so „lassen sie doch Gott nicht, und sind in ihrem Geiste voll Glaubens, Devotion und göttlicher Minne", und bedürfen das h. Abendmahl als starke „Geistes-Speise", damit sie „überwinden" mögen. Noch höher stehen dann die „eingekehrten" Menschen, die R. dem Zachäus vergleicht, die Schauenden, die im Abendmahl Christus geniessen, die „die Frucht des Sakraments suchen mit Weisen und mit h. Leben", und wieder „weiselos in grundloser Minne".

Rusbroek und die letzten Dinge.

Kaum ein anderer Mystiker hat über die Dinge nach dem Tode so weitläufig sich ausgesprochen, als R., besonders über die Auferstehung, das letzte Gericht, den Richter und den Lohn und die Strafe, die zuerkannt werden.

Das Urtheil und der Richterspruch der Menschen, sagt er, gehöre Christo zu, denn er sei „der Sohn des Menschen und die Weisheit des Vaters, welcher Weisheit alles Urtheil zubehört, denn ihm sind klar und offenbar alle Herzen und alle Dinge in dem Himmel und in der Erde und in der Hölle".

Jedem Menschen werde aber gegeben nach seinem Verdienen; „den Guten um jeglich gut Werk, das in Gott getragen ist, ein ungemessen Lohn, das er selber ist", was keine Kreatur voll verdienen mag; aber sofern er das Werk mitwirkt in den Kreaturen, so verdient die Kreatur „in seiner Kraft ihn selber zum Lohne"; denn, wie die andern Mystiker, unterscheidet auch R. zwischen dem zufallenden und dem wesentlichen Lohn, welcher wesentliche Lohn Gott selber ist (vergl. S. 411).

Diess selige Leben jenseits ist übrigens von R. gedacht und beschrieben als die Vollendung des mystischen Lebens hienieden, von dem er einmal gesagt hat, dass zwischen Gott und den Schauenden „kein Mittel" wäre denn „Zeit und Statt der Sterblichkeit". Die Vollendung ist daher von ihm nur zu denken als ein Wirken und ein Ruhen in Gott, ohne das Gefühl der Schranken der Endlichkeit — in voller Sättigung. „Wir werden die Liebe fassen und von ihr wieder gefasst werden, Gott besitzen und von ihm wiederum in Einheit besessen werden; wir werden Gott geniessen und mit ihm vereiniget ewiglich in und mit ihm ruhen, und diese weiselose Rast in der überwesentlichen Wesenheit Gottes ist der höchste Grund der Seligkeit; denn hier (dort) werden wir über den Hunger in die Sattheit verschlungen werden, dahin kein Hunger gelangen kann, weil daselbst nichts ist als Einheit. Hier werden alle lebenden Geister in einer überwesentlichen Düsterniss entschlafen und doch in dem Lichte der

Herrlichkeit allezeit leben und wachen. Daher lasse sich Niemand betrügen mit einer falschen Ledigkeit.... Denn wir werden in dem zukünftigen Leben allezeit lieben und geniessen, wirken und ruhen, üben und besitzen, und diess Alles in einem gegenwärtigen Nun, ohne Ab- oder Zunehmen der Zeit, ohne Vor und Nach".

Diese Herrlichkeit zeichnet nun R. (in augustinischer Weise) auch in ihrem Verhältniss zu einer verklärten Aussenwelt, welcher unsere verklärten Leiber entsprechen werden. „Wir werden die Schönheit und die Zierde des Himmels und der Erde und aller Elemente, die nach dem Gerichte werden verklärt werden, schauen, und um uns die seligen Geister und h. Menschen". Seine Phantasie hat hier reichen Spielraum, diese verklärte Welt zu malen und in ihr die verklärten Leiber, denen er vier Attribute zuschreibt: sie werden durchscheinend klar sein; das Element des Wassers wird in ihnen verklärt werden; ebenso das Element der Erde: sie werden nicht mehr leidensfähig sein; sie werden auch so gar subtil werden, dass sie nichts wird aufhalten können — das glorifizirte Element des Feuers; endlich werden sie aus dem in ihnen glorifizirten Elemente der Luft die Schnelligkeit erlangen: wo die Seele zu sein begehrt, dahin wird sie mit ihrem Leibe in einem Moment, in einem Nu sein können. Und damit, sagt R., sei der adamitische Zustand, der ein potentieller war, vollendet. — Wie er aber überall die Individualität und ihr „Maass und ihre Verschiedenheit hienieden anerkennt", so macht er sie auch in diesem Stande der Seligkeit geltend.

Im Gegensatz zu der Seligkeit in Gott schildert er die Pein der Verdammten — „den andern Tod" — als ein ewiges Ermangelnmüssen Gottes und seiner Gnade — „die erste und schwerste Strafe". Er spricht auch noch von andern Strafen: Frost, Feuer u. s. w. „Ob aber dieses Feuer geistlich oder leiblich oder beides zugleich sei, überlassen wir Gott, gewiss, dass er durch seine Kraft gar wohl ein Feuer, beides in Leib und Seele, anzünden mag". Die Strafen selbst werden wie die Belohnungen im Einzelnen verschieden sein je nach der Verschiedenheit der Sünde. Womit Einer

gesündigt, an den Gliedern werde er gestraft werden. R. führt dafür krasse Mönchslegenden aus einem Kloster am Rhein an. Ewig aber werden die Strafen dauern, weil die Verdammten niemals etwas Gutes begehren, geschweige thun werden.

Das Gericht, das diese endliche Entscheidung herbeiführe, werde, meint R., „in der Gegend von Jerusalem (Thal Josaphat) abgehalten werden, weil dieser Ort mitten in der Welt liege; auch Gott, wie Einige wollen, den ersten Menschen daselbst gebildet, und auch den verlorenen durch seinen h. Tod daselbst wieder erkauft habe. Zu diesem Gerichte werden auf seinen Ruf alle Leiber in einem Augenblick auferstehen — nach dem Alter, in welchem unser Herr war, da er für uns starb, so dass ein Greis von 100 Jahren und ein Kind Eines Tages eine gleiche Grösse haben werden.

In diesem, wie in vielem Anderen, ist R. dem Augustin gefolgt.

Karakteristik Rusbroek's.

Mit Recht hat man R. den kontemplativen Mystiker genannt; denn er ist nicht poetisch wie Suso, nicht praktisch aufs Volk wirkend gleich Tauler, wie wir denn auch keine Predigten von ihm besitzen; nicht vorzugsweise spekulativ gleich Eckard, wie wir denn auch nicht einmal die Namen von heidnischen Philosophen (wie bei den Andern), etwa von Plato, Aristoteles, Seneka, Boethius u. s. w. bei ihm zitirt finden. Er ist, obwohl er auch praktisch und auch spekulativ ist, doch vorzugsweise kontemplativ.

Seine Kontemplation erhebt ihre Schwingen in die höchsten Sphären, wohin man ihr nicht immer im Stande ist zu folgen: in das Gebiet, das er im spezifischen Sinne das beschauliche genannt hat. Und diess eben ist eine seiner Eigenthümlichkeiten, dass er die Mystik bis zu ihrem letzten Stadium führte, wo das Menschenleben zu einem göttlich-menschlichen Leben wird (wie diess ihrerseits auch die spekulative Philosophie schon versucht hat). Nur ist aber diese „beschauliche" Kontemplation R's. nicht ohne ihre

bedeutenden Mängel. Ein mysteriöses an sich, sollte diess Gebiet nur mit einer gewissen zarten und ehrfurchtsvollen Scheu, mit der jedes Höchste überhaupt anzurühren ist, betreten werden; nun aber hat R. jene geheimnissvollen Fäden nicht bloss weit ausgesponnen, sondern er ergeht sich auch in diesen Ueberschwänglichkeiten recht eigentlich, als ob sie das tägliche Leben wären, während doch gewiss die inneren Erfahrungen so weit nicht heranreichten und noch viel weniger die Begriffe; daher so oft nur schematisirende Phantasie als Surrogat, daher denn auch die vielen Tautologien, um zu beschreiben, was sich nicht beschreiben lässt. Noch ein anderer Fehler hängt an diesem Fluge der Kontemplation, den übrigens R. mit andern Mystikern, am meisten mit Eckard, theilt. Es ist wahr: gegen die Brüder und Schwestern des freien Geistes hat er sich, wie Tauler und Suso, eindringlich ausgesprochen und ihre pantheistisch-spekulativen und -praktischen Verirrungen bekämpft. Gleichwohl ist er, wenigstens in einzelnen Schriften, von einer gewissen Zweideutigkeit nicht freizusprechen, die sich besonders in dem konzentrirt, was er von dem Bilde sagt, das er jetzt als den Sohn, das Abbild Gottes, fasst, nach und zu dem die Menschen geschaffen seien als ihrem Urbild, jetzt als das Abbild, das Spiegelbild des Sohnes in dem Menschen; wobei er aber das eine mit dem andern hie und da einfach identifizirt, so dass in dem Begriff dieses Bildes der ewige Sohn (das Bild Gottes und Gott selbst) und der Mensch schlechthin zusammen fallen. Allerdings hat er sich an andern Orten in der That beflissen, diese Zweideutigkeit zu heben durch den Unterschied, den er anbringt, von Wesentlich und Wirklich, aber durchgeführt finden wir ihn nicht in seinen Schriften.

Seltsam! dieser hohe kontemplative Mystiker ist — und diess bildet eine weitere Eigenthümlichkeit seiner Person und Mystik, die fast der ersteren zu widersprechen scheint, — wie kaum ein Anderer reich in der Entwicklung der Tugendbegriffe, die er bis ins Einzelnste darstellt und denen er zugleich in dem sittlichen Gesammtorganismus seinen Ort anweist.

Eine dritte Eigenthümlichkeit R.'s bildet endlich ein Sy-

stematisiren, wie es weder Suso noch T. versucht haben, was sich auch schon in den zusammenhängenden Schriften ausspricht, die er geschrieben hat. Wenn irgend ein Mystiker, so hatte er ein Ganzes in seinem Kopfe, das sich auf die äussere und innere Welt, auf Erde und Himmel, auf Zeit und Ewigkeit bezog, die er, als sich überall korrespondirend, gesetzt hat. Und auch in der Form verfährt er systematisch, wenigstens in seinen bessern Schriften, so dass man wohl sagen könnte, er sei ein ganz architektonischer Geist, der Thomas (von Aquin) unter den germanischen Mystikern; ein Lieblingswort von ihm ist: „diess ist die Ordnung", die er überall aufzeigen möchte. Dass die Stufen des mystischen Lebens selbst weder von Suso noch von Tauler so bestimmt geschieden wurden, wie von ihm, haben wir schon gesagt. In psychologischer Feinheit hat ihn Keiner übertroffen. — Aber auch an diesem Systematisiren kleben grosse Mängel, denn es wird nur zu oft zu einem leeren Spiel, zu einem Formalismus ohne Gleichen, zu willkürlicher Gliederung und Einschachtelung, die in vielen Fällen in der Sache selbst gar nicht begründet ist. Daher er denn denselben Gegenstand in dieser Schrift dreifach, in einer andern vierfach, in einer dritten fünffach gliedert. So spricht er, um von dieser Divisionssucht einige Muster zu geben, von vier Eigenschaften Gottes, von vier Gaben der Taufe, vier Gaben der Konfirmation, vier Stücken, die erforderlich seien zum wirkenden Leben, von vieren zum beschaulichen Leben, von fünf Wegen zu Gott, fünf Hindernissen, sechs Arten böser Menschen, fünffachem Reiche Gottes, vierfachem Feuer am jüngsten Tag, dann von drei Arten der Liebe, zehn Arten Laster, vier Bächen, die aus der Quelle des h. Geistes fliessen, vier Bächen der Gnade, einer vierfachen Wage der Liebe Gottes, vierfacher Ketzerei, vier Arten der Kontemplation, vier Arten der Liebe, vier Bekorungen, sechs Stücken der höchsten Erkenntniss u. s. w. Und das ist nur erst eine kleine Probe. Aerger trieben es die Scholastiker nicht.

R.'s Darstellungsform ist einfach, ruhig-verströmend, wie es von einer kontemplativen Natur zu erwarten ist, doch ist sie, wie das mystische Leben selbst, das er be-

schreibt, von Gewittern, Blitzen und Donnerschlägen durchzogen. Besonders liebt er Analogien, Aehnlichkeiten, Bilder, um das Eine, das Geistige, durch das Andere — das Aeusserliche — zu erklären. Diese Analogien nimmt er aus der Natur oder dem Universum; wie er z. B. (s. o.) die wesentliche Einheit des Geistes mit dem Feuerhimmel, die wirkliche mit dem beweglichen Himmel vergleicht. Ein besonders beliebtes Bild ist ihm dasjenige eines Brunnquells, einer Fontäne und der Bäche.

Die Dunkelheiten seiner Darstellung, über die man sich vielfach beklagt hat, liegen allerdings schon in der Sache selbst, die er darstellen will; aber allerdings auch in der Form seiner Darstellung, besonders in seinen spielerischen Divisionen, in denen man öfters zu keinem kernhaften Begriffe durchdringt. Sie liegen aber auch, und es ist dies ein wichtiger Punkt zu einer gerechten Würdigung, in der grossartigen Architektonik seines Systems, die ohne genauestes Ins-Auge-fassen seiner spezifischen Begriffe und Eintheilungen nicht verständlich ist, und die dadurch erschwert wird, dass auf den verschiedenen Stufen dieselben Begriffe (z. B. der „Hunger“, das „Entbleiben“) sich nur in potenzirterer Gestalt wiederholen, und dass die Stufen ebenso sehr aufwärts als niederwärts gehen und so in einander von beiden Seiten überschlagen. Das ist aber gewiss nur ein Zeichen der Reichhaltigkeit des Systems. Freilich sind solche Pointen unmöglich zu verstehen ohne die Kenntniss der Originaldarstellung R.'s, die bis vorlängst gefehlt hat.

Dass zwischen R. und den oberdeutschen Mystikern Verwandtschaft vorhanden ist, liegt auf der Hand; auf gegenseitige Lektüre ihrer resp. Schriften lassen Ausdrücke schliessen, welche sich in R. und in Tauler und Suso fast wörtlich finden, ohne dass wir sagen könnten, bei wem sie nur Reminiszenzen wären, und bei wem ursprünglich. Das schöne Wort, das wir bei R. (in der Schrift: über die Tugenden) lesen: „Wer des Werks eine Ursache ist, dessen ist eigentlich das Werk selbst und nicht eines Anderen“, lesen wir auch bei Tauler (S. 107). In derselben Schrift wird die Liebe Gottes in ihrer Bereitheit, dem bussfertigen Sünder zu

vergeben, mit einer feurigen Kugel verglichen, in die man Flachs legen würde, — ganz in denselben Ausdrücken, wie es Suso gethan hat (S. 381); auch das Fusstuch Suso's findet sich daselbst. Wie die Liebe und der gute Wille theilhaftig machen des Segens aller guten Werke in aller Welt; wie man auf einer gewissen Stufe allerdings gute Bilde vor sich nehmen solle; wie die meisten Menschen so arme Kaufleute wären, die das Ewige an Zeitliches verkauften: das und Anderes haben wir früher auch schon und fast gleich wörtlich gelesen (S. 59, 111, 190); dass aber Einer von dem Andern abhängig wäre, dass nicht jeder dieser Männer seine ganz besondere Eigenthümlichkeit hätte, oder dass nur einer auf den andern wesentlichen Einfluss geübt hätte: das lässt sich nicht nachweisen und muss geradezu bestritten werden, wenn man die betreffenden Systeme miteinander vergleicht.

Seiner Kirche war R. ein treuer Sohn; er stand in ihr so entschieden als Suso, entschiedener als Tauler. „Ich unterwerfe mich in Allem, was ich erkenne, meine oder auch geschrieben habe, dem Urtheile und Gutdünken der h. allgemeinen Kirche und der Heiligen. Denn ich bin des festen Willens, durchaus als ein Diener Jesu Christi in dem allgemeinen Glauben zu leben und zu sterben, und wünsche durch die Gnade Gottes ein lebendiges Glied der h. Kirche zu sein". So schreibt er am Schlusse seiner „Apologie von der hohen Beschauung". Welch' einen Eifer gegen die Ketzer er entwickelt, wissen wir. Das hindert ihn aber nicht, in seinem klaren Urtheil über die Gebrechen der Kirche, und an seiner Opposition gegen die Entartung der Diener derselben, in der er ganz mit Tauler zusammengeht, ja noch viel spezieller ist, als dieser. Das hindert ihn auch nicht, dass seiner mystischen Anschauung zufolge das spezifisch Kirchlichste, wie z. B. der Genuss des Fronleichnams auf der höchsten mystischen Stufe in ein rein Innerliches umschlägt, nur dass eben auch wieder nach seiner Anschauung diese oberste Stufe, wie sie die vorangehenden zu ihrer Voraussetzung hat, so wieder zu ihnen herabsteigt.

In R. ist die niederländische Mystik zum ersten Male zum Worte gekommen, wie die ober- und niederdeutsche

in Eckard, Tauler, Suso. Sollte R. isolirt gestanden sein? keine Wirkungen ausgeübt haben? Manche Notizen führen uns darauf, dass er, wie allerdings der Höhepunkt, so auch der Ausgangspunkt einer niederländischen Mystik war, und sein Gronendaal ein Mittelpunkt wie etwa in Strassburg das Johanniterhaus. Wir erinnern an den Koch in Grünthal und Andere (s. S. 449); die niederländische mystische Literatur überhaupt, die uns freilich nur wenig noch bekannt ist, scheint vielfach auf R. selbst und seine Schule, und theilweise speziell auf Gronendaal zurückzuweisen. Bis ins fünfzehnte Jahrhundert reichen diese mystischen Schriften, die aus R.'s Schule hervorgegangen zu sein scheinen.

Uebersetzt ins Lateinische wurden R.'s Schriften, z. B. die Zierde der geistlichen Hochzeit, mehrfach. Zuerst (sehr frei) von Wilhelm Jordaens, Regularkanonikus zu Grünthal (s. o.), später von Groot (treu und genau), noch später von Surius.

Gerhard Groot.

»Alles, was uns nicht besser macht oder vom Bösen zurückbringt, ist schädlich«.

Groot in seinen Lebensregeln (bei Thomas).

In Tauler, Suso, Rusbroek lernten wir eine Mystik kennen, die, wie verschiedenartig auch in den Einzelnen, in denen bald dieses, bald jenes Element vorschlug, doch einen gemeinsamen Karakter trug: eine religiöse Mystik im Bunde mit Spekulation und Kontemplation, mit einem Ideenflug, dem nichts zu tief und nichts zu hoch war.

Eine andere Mystik thut sich nun herfür, eine rein praktische, oder noch deutlicher gesagt, eine rein populär-aszetische, die sich alles dessen, was ihr nicht unmittelbar mit dem sittlichen Leben, der Religiosität, der Aszese in Verbindung zu stehen scheint, entschlägt. Und wie überall, wo neues religiöses Leben sich regt, auch der Assoziationstrieb erwacht, wie wir unter den deutschen Mystikern auf die Verbindungen der Gottesfreunde, der Brüderschaft der ewigen Weisheit gestossen sind, so stiftet auch diese populäre Mystik ihre Vereine, von denen die einen bald in die herkömmlich-kirchlich-klösterlichen Formen einmünden, die anderen aber einen freieren Karakter bewahren, und zugleich wesentlich die Jugend und ihre Erziehung in den Kreis ihrer Aufgabe einschliessen.

Der heimatliche Boden dieser Mystik ist das praktische Nordniederland, sind zunächst die oberyssel'schen Städte, die schon in der Mitte des 13ten Jahrhunderts zu dem hansea-

tischen Bunde gehörten, zunächst Deventer, die hervorragendste unter ihnen.

Drei Namen bezeichnen dieses in den Nordniederlanden erwachte (und von hier aus weiter sich verströmende) mystisch-aszetische (pädagogische) Leben in seiner Begründung, seiner Entwickelung und seiner Blüthe: Gerhard Groot, Floris Radevynzoon, Thomas Hammerken von Kempen (Kempis).

Gerhard Groot (Geert Groete, Gerard Groote, lateinisch Gerardus Magnus, deutsch Gerhard Gross) stammt aus einem „angesehenen oberyssel'schen Geschlechte, welches seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts vornehme Ehrenämter bekleidete". Sein Vater, Werner, war Bürgermeister und Schöppe der Stadt Deventer, auch die Mutter, Helwig, war aus vornehmem Geschlechte. Die Eltern waren, wie hochangesehen, so auch mit zeitlichen Glücksgütern reichlich ausgestattet. Im Oktober des Jahres 1340 wurde ihnen zu Deventer in einem Hause „am Brink" unser Gerhard geboren, wahrscheinlich ihr einziger Sohn. Er war zart und schwächlichen Leibes; das scheint ihn aber in seiner geistigen Entwickelung nicht gehindert zu haben, wenigstens finden wir ihn schon zeitig — 15 Jahre alt — auf der Hochschule zu Paris, nachdem er wahrscheinlich in seiner Vaterstadt seine erste Bildung empfangen hatte. In Paris verweilte er drei Jahre, zwischen 1355 — 1358; doch ist uns nichts Näheres über seine Studien bekannt; nur das sagt Thomas von Kempen, sein Biograph, dass er in seinem 18ten Jahre Magister geworden sei. Neben der Theologie scheint er sich im kanonischen Rechte und der Medizin umgesehen, auch mit Astrologie und magischen Künsten sich beschäftigt zu haben. Dass er solche Beschäftigungen nicht ohne Vorliebe trieb, entnehmen wir aus seinem Eifer, mit dem er nach seiner Bekehrung sich gegen sie, und überhaupt gegen alle dem Heil der Seele nicht dienenden wissenschaftlichen Beschäftigungen ausspricht. Diess scheint denn auch ganz zu bestätigen, was Thomas über ihn sagt, dass er damals in seinen eifrigen Studien nicht die Ehre Christi gesucht, sondern nach dem Schatten eines grossen Namens gehascht habe.

Nach seiner Rückkehr von Paris finden wir ihn, nach einem kurzen Aufenthalt in seiner Vaterstadt, in Köln, „woselbst die erzbischöfliche Schule, die im Jahr 1388 zu einer Hochschule erhoben wurde, schon einen ausgezeichneten Ruf hatte". Hier setzte G. seine Studien fort, trat aber auch unter Beifall selbst lehrend auf. Als Sprössling einer angesehenen Familie und selbst auch als geachtete Persönlichkeit erhielt er zeitig zwei Präbenden: er ward Kanonikus zu Aachen und Utrecht.

So war G., wie Thomas von ihm sagt, mit Anspielung auf seinen Namen (Groot, Gross) „in der That gross in der Welt und reich durch Güter, Ehren, Wissenschaften und den Besitz geistlicher Pfründen". Er selbst lebte auch wie ein reiches, glückliches Kind dieser Welt. „Er nahm an öffentlichen Vergnügungen Theil, trat in prächtigen Kleidern und mit einem silberverzierten Gürtel auf, erschien unter den Domherrn mit dem feinsten Oberpelz und einem schönen Almutium (Chorkragen, der bis auf den Gürtel reichte), erfreute sich an ausgesuchten Leckerbissen, an köstlichem Wein, salbte fleissig sein Haupt, kräuselte zierlich seine Haare"; so beschreibt ihn Thomas.

Aber „der barmherzige und allmächtige Gott, der allein grosse Wunderdinge thut, hatte beschlossen, diesen gelehrten und hochberühmten Meister von den Banden dieser Welt zu lösen". Schon früher, als er einst in Köln einem weltlichen Spiele zusah, soll von ihm ein Einsiedler geweissagt haben, er werde sich in Bälde und zum Heile Vieler bekehren. Man habe ihm diess hinterbracht; Einer, der jene Worte des Einsiedlers gehört, habe geradezu ihm zugerufen: „Was stehest du hier, auf eitle Dinge gerichtet? Du musst ein anderer Mensch werden". Aber G. achtete damals nicht sonderlich darauf. Eine Krankheit, scheint es, hat nachhaltigere Einwirkungen auf ihn gemacht; wenigstens sagt er selbst in seinen „Beschlüssen und Vorsätzen" zu sich: „wie gross war doch die Barmherzigkeit Gottes, der durch Plagen (Leiden) gegen meinen Willen mich zurückgerufen hat"! Noch direkter spricht Thomas von einer Krankheit, die ihn bewogen habe, „vor einem Priester allen unerlanbten Künsten abzusagen". Ein ganz be-

sonderes Werkzeug in der Hand Gottes zu seiner Bekehrung war aber Heinrich Aeger von Kalkar (geb. 1328, gest. 1408), der, zwölf Jahre älter als er, in Paris mit ihm und dort schon sein Beichtvater gewesen und inzwischen Karthäuser-Prior zu Monnikhusen bei Arnheim geworden war, — ein Mann, „dessen Schriften über die Beredsamkeit, die Musik und über die Geschichte des Karthäuserordens von seinen Zeitgenossen sehr gerühmt werden“. Unter allen Religiosen waren, wie schon Rusbroek es bemerkte, die Karthäuser noch am wenigsten von dem allgemeinen Verfall ergriffen. Auch Thomas wiederholt es: „bei ihnen verblieb das verborgene Licht des himmlischen Lebens“. Schon öfters hatte dieser Karthäuser, dieser edle und treue Freund, „voll Eifer für das Seelenheil Groots“, gewünscht, mit seinem alten Freunde sich über dessen Seelenzustand zu besprechen; er hatte auf Mittel hin- und hergesonnen, wie er diess möglich machen könnte. Da hörte er, als er sich gerade in Geschäften in Utrecht befand, dass Gerhard auch dort verweile. Er ergreift sofort die Gelegenheit; er erinnert seinen Freund an die Vergänglichkeit aller irdischen Genüsse, an Tod, Grab und Gericht, an das höchste Gut, an die ewigen Belohnungen. „Die Stunde war gut“, mit Suso zu sprechen; das Wort des Jugendfreundes drang dem Gerhard ins Herz und „er beschloss, sein Leben zu bessern und mit Gottes Beistand aller weltlichen Eitelkeit zu entsagen“.

Dem Entschluss folgte bald die That. Auf seine (zwei) Präbenden verzichtete er; seine üppigen weltlichen Gewande vertauschte er mit einfacher Kleidung, „wie sie einem demüthigen Kleriker, der die Verachtung der Welt allen Reichthümern vorzieht, ziemte“; „allen unerlaubten Künsten“ entsagte er vor einem Priester (s. S. 614), und verbrannte die betreffenden Bücher auf dem Brink zu Deventer; von seinem natürlichen Erbe „behielt er nur so viel, als er zu seinen dringendsten Bedürfnissen von Nöthen hatte“. Das Uebrige, wie wir sehen werden, widmete er Zwecken der Frömmigkeit und des Jugendunterrichtes. Und also, sagt Thomas von ihm, ward er „durch Gottes Gnade aus einem Reichen ein Armer, aus einem Stolzen ein Demüthiger, aus einem Weltfreien ein Enthaltsamer, aus einem Unbeständigen ein Standhafter, aus ei-

nem Weltlichen ein Geistlicher, aus einem Fürwitzigen ein Schlichter und Andächtiger".

Am Schlusse der Lebensbeschreibung des Groot, die Thomas verfasst hat, findet sich ein Anhang unter dem Titel: „Beschlüsse und Vorsätze, nicht Gelübde, im Namen des Herrn, von Magister Gerhard aufgesetzt". Sie enthalten eine Art Lebensordnung, und es ist wahrscheinlich, dass Groot sich dieselben eben zu Anfang seines neu erwachten geistlichen Lebens gegeben und niedergeschrieben hat. Es sollte das hier Enthaltene ihm ein steter Spiegel sein, darin er sich und sein Leben beschaute; vielleicht sollte auch eine Art Tagebuch sich daran anschliessen. Denn, heisst es irgendwo in diesen Vorsätzen, „du sollst dir auch eine Stunde bestimmen, zu lesen, was du in diess Buch aufschreibest, denn diess ordnet deinen Stand" — eine Sitte, seine Lebensordnung, seine Lebensgrundsätze und Lebensansichten sich schriftlich zu fixiren und zu objektiviren, welche, wie sie als von heilsamstem Einflusse noch in Jedes Leben sich bewährt hat, so auch von dem Meister auf dessen Schüler übergegangen ist, von deren Mehrzahl uns Thomas eben solche Lebensregeln, die sie sich aufsetzten, in authentischen Dokumenten mitgetheilt hat.

Diese Lebensordnung Groot's nun führt uns in das Innerste des Mannes, gerade in dieser Zeit, und bestätigt uns die oben angeführten Thatsachen. Sie zeugt von der höchsten Gewissenhaftigkeit, die freilich auch bis ins Minutiöseste geht. „Zur Verherrlichung und zur Ehre und zum Dienste Gottes und zum Heil meiner Seele, so beginnt Groot, beschliesse ich, mein Leben zu ordnen", von nun an „kein zeitliches Gut, betreffe es den Leib oder die Ehre oder das Vermögen oder die Wissenschaft, dem Heil meiner Seele vorzuziehen, sondern allem Göttlichen nachzueifern...." Das sind die leitenden Grundsätze, die er im Einzelnen ausführt, in einer Weise, dass man wohl spürt, er wolle, wie Thomas sagt, „Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes heilen".

„Das Erste ist, kein Benefizium (Pfründe) mehr zu begehren, und in Zukunft auf zeitlichen Gewinn keine Hoffnung noch Begierde zu richten". Die zwei Benefizien, wie man sieht, haben sofort nach seiner Bekehrung Groot's Ge-

wissen in Anspruch genommen. „Nach den Vorschriften der ersten Kirche kannst du nicht mehrere Benefizien haben. Es würde dir auf dem Todbette Reue verursachen, denn es ist, wie man allgemein sagt, noch kein mehrfach Bepfründeter ohne Reue darüber gestorben". Ueberhaupt je mehr man Benefizien und Güter habe, um so Mehreren sei man „zum Dienste verpflichtet", und auch „um so mehr beladen", und „das ist gegen die Freiheit des Geistes, welche das vorzüglichste Gut im Leben ist" (ächt mystisch). Das Gemüth finde sich darin gefangen und gebunden, komme um seine Stille, Heiterkeit, seinen Frieden. „Finde ich doch, dass, was ich besitze, mich bereits ausserordentlich bindet, wie vielmehr das erst noch erwartete, falls es zu jenem hinzukäme"! Daher sei „zu allernächst alle Begierde (nach Mehrerem) abzuthun", dann auch das selbst, was er schon besitze, „auf besonnene Weise" zu mindern. „Besitze ich doch genug für mein Leben und meinen Stand nach dem gewöhnlichen Maasstab". — Auch „will ich keinem Kardinal noch sonst einem Geistlichen zu dem Zwecke zu Diensten sein, um Benefizien oder irgend zeitliche Güter zu erlangen, denn ein solcher Dienst ist vielen Rückfällen (in die Sünde) ausgesetzt, und du bist schwach und darfst dich nur im Dienste Gottes vielen Gefahren aussetzen.... Ebenso wenig sollst du einem weltlichen Herrn dienen, um Gewinn zu erlangen.... In Bezug auf dein zeitliches Vermögen, deine Einkünfte, Bücher betrachte dich überhaupt nur als Verwalter, und siehe zu, dass du darin klug und treu erfunden werdest. Verwende darum für dich nur wenig auf Nahrung und Kleidung, mehr für die Armen und Besseren, und mehr zum Heil der Seelen. Keinem, der es nicht bedarf, gieb je etwas Merkliches, denn immer wirst du sehr Viele finden, die es bedürfen. Und gäbest du Einem, der Ueberfluss hat, so würdest du kein getreuer Haushalter sein, auch kein kluger zu deinem Heil. Lass dich auch beim Geben nicht von fleischlichen Neigungen bestimmen. Auch will ich von Keinem etwas Zeitliches annehmen, da es Dürftigere gibt als ich, und weil ich das von Anderen nicht verlangen will, was ich selbst Keinem thun will".

Ein Anderes, was Groot's Gewissen beschwerte, war das

Studium „geheimer Künste", das er früher getrieben. Es fing damals bereits an, in Schwang zu kommen, und Rusbroek schon wusste von dem Einfluss der Planeten auf die Natur des Menschen viel zu sagen, nur dass von ihm das natürliche und das freie sittlich-religiöse Gebiet streng geschieden wurden. Groot aber, möchte man fast glauben, habe diese Beschäftigung zu einer Art Liebhaberei gemacht, zu einem Spiel seiner Eitelkeit, Neugierde, wenn auch nicht gerade zu einem Mittel des Gewinnes; immerhin ward ihm das religiöse Bewusstsein, das reine Abhängigkeitsgefühl von Gott dadurch getrübt. Dass er nicht, was man damals Zauberei nannte, getrieben, glauben wir dem Thomas gerne, der ein sonst ganz verständiges Urtheil darüber von einigen Schülern Groot's anführte. „Der Magister Gerhard, erzählt nämlich Thomas, war, sagt man, in der Sternkunde und Schwarzkunst (Nekromantie) bewandert und hatte vor seiner Bekehrung Zauberwerke getrieben". Das sei aber nicht so gewesen. „Von zweien seiner Schüler erfuhr ich, dass man ihn des Meisten mit Unrecht zeihe. Denn als Einer (derselbe) ihn diessfalls um die Wahrheit befragte, habe er geantwortet: „ich habe zwar die Wissenschaft dieser Kunst erlernt, auch Bücher darüber gelesen und besessen, aber nie zauberischen Leichtsinn getrieben". Um ihn, fährt Thomas fort, darüber ins Reine zu bringen, habe ein anderer treuer Schüler Groot's, ein frommer Priester, hinzugefügt, es gebe eine doppelte Art von Nekromantie, eine „natürliche", die sehr subtil (schwer) sei, und von Wenigen nur von der zweiten, die teuflisch heisse und von Rechtswegen verboten sei, unterschieden werde. Diese natürliche habe Gerhard gekannt, ob die andere aber, bezweifle er; ebenso, dass er mit dem Teufel einen Vertrag eingegangen. Doch, fährt Thomas fort, „wie dem sein möge, wie viel er mit genannter Wissenschaft ehedem sich befleckt haben mag, sei's dass er im Ernst oder im Scherz der Art Etwas gethan oder gesprochen habe, das alles hat Groot nach seiner Bekehrung durch rechtschaffene Busse gebüsst und gesühnt". — Eben diess bestätigen denn auch dessen eigene Aeusserungen, die uns zugleich den besten Aufschluss geben, wie weit er sich im Gewissen getroffen fühlte. „Nie, ruft er

sich (und Andern) zu (in seinen „Vorsätzen u. s. w.“), sollst du je eines grossen Herrn Astrolog sein, noch irgend einem Menschen in der Welt zulieb eine der verbotenen Wissenschaften ausüben, weil derlei Dinge in vielen Stücken an sich böse und verdächtig, auch verboten sind“. Vielmehr „sollst du nach Kräften allen diesen Aberglauben und anderen Vorwitz aus den Gemüthern der Menschen entfernen, damit ich, worin ich Gott einst missfallen habe, nun ihm gefalle“. Aber auch für sich selbst will er von Allem sich lossagen, was auf magischen Aberglauben deuten und das reine Abhängigkeitsgefühl trüben möchte. „Nie sollst du dir eine gewisse Zeit auserwählen zum Reisen oder zum Aderlassen oder zu irgend etwas Anderem, ausser in jener allgemeinen Weise mit Rücksicht auf die Witterung, denn solche Auswahl ist in den Dekreten und von den h. Vätern untersagt. Ueberhaupt alles, was ich beginne, will ich im Namen des Herrn beginnen, und in Allem meine Hoffnung auf den Herrn setzen, auf dass er selbst mich darin auf den Weg meines Heiles führe. Und nie hänge irgend eine meiner Hoffnungen von Vorherbestimmung oder dem Lauf der Gestirne ab, sondern sie soll keine andere sein als die Hoffnung auf Gott und das Gebet und die guten Geister und ihre Hut. Denn wie weiss ich, ob mir etwas wahrhaft nützlich ist, wenn es mir auf diesem Weg oder in jener Sache wohl geht? Im Gegentheil ist es mir oft sehr schädlich, Noth aber und Trübsal oft gar nütze; daher will ich mich der Anordnung Gottes unterziehen, denn selig der Mensch, der auf Gott hofft! Alle Sorge wirf auf ihn, denn sein ist die Sorge um dich.... Sollen wir nicht einmal uns Sorge machen um das, was wir essen werden, wie viel weniger dürfen wir es um Gestirne und derlei Aberglauben! Jeder Christ muss nothwendig mit reinem Herzen sich selbst aufgeben und ganz Gott sich anheimstellen. Daher will ich auch nie über zukünftige Dinge voraus urtheilen, überhaupt nur wenig darauf achten, was in der Zukunft geschehen mag, da ich mich und Alles, was mich betrifft, Gott unterstelle“.

Wie G. in Bezug auf seine soziale und kirchliche Stellung, im Besondern dann auf diese spezielle (magische)

Kunst und Wissenschaft, so wollte er auch reinen Boden machen und haben in Bezug auf die Wissenschaften überhaupt und die Beschäftigung mit ihnen. Vielleicht mochte er sich dessen doch schmerzlich bewusst sein, (wie auch Thomas von ihm sagt), dass Ehrgeiz oder Neugierde ihn in seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen ehedem geleitet habe. Aber auch an Andern gewahrte er, wie die Wissenschaften ausgebeutet wurden im Dienste des Ehrgeizes oder gar des Gewinnes; wir müssen überhaupt darauf hinweisen, wie wenig reiner wissenschaftlicher Sinn damals herrschte, wie überhaupt der Stand der betreffenden Wissenschaften ein so wenig rein wissenschaftlicher war; daher G., auf das andere Extrem übergehend, in ihnen nur Zeitvergeudung oder Vermackelung der Seele oder ein Abziehen von dem, was dem Menschen unmittelbar Noth thue, sieht; daher er alle derartige Beschäftigungen an sich und Anderen will abgethan wissen, wofern nicht Pflicht oder ein unmittelbarer geistlicher Segen sie fordere. „Durch derlei gewinnsüchtige Wissenschaften wird der Mensch verfinstert, Leidenschaften werden ihm ins Herz gepflanzt, seine natürliche Geradheit wird verkehrt und sein Willensvermögen angesteckt, so dass er nicht mehr, was Gottes ist, noch was der Tugend, noch was seinem Leibe zuträglich ist, ins Auge fasst. Wesshalb es auch sehr selten ist, dass, wer einträglichen Wissenschaften, sei es der Arzneikunde oder der Rechtspflege, obliegt, aufrichtig ist, oder billig denkend, oder geruhig in sich, oder recht lebend".

Zu diesen „Zeitvergeudungen" rechnet G. zunächst die Beschäftigung mit der Geometrie, Arithmetik, Rhetorik, Dialektik, Grammatik, lyrischen Dichtkunst, welche Wissenschaften freilich damals theils noch so niedrig standen, theils so ausgeartet waren, dass sich sein Urtheil bis auf einen gewissen Grad begreifen und entschuldigen lässt. Schon Seneka, sagt er, habe diess Alles verworfen; auch sehe sie jeder rechtliche Mensch schief an, wie viel mehr müsse es ein geistlicher Mensch, ein Christ thun. „Unnützer Zeitvertreib, ohne Nutzen für's Leben"!

Es ist der streng-ethische Zug, der G. karakterisirt, dass

er an der Philosophie, an den „Wissenschaften der Heiden", die Moral respektirt, „auf welche die Weiseren alle Philosophie bezogen hätten, wie Sokrates und Plato"; und selbst was sie „von höheren Dingen gesprochen, das hätten sie nicht ohne stete Beziehung auf die Sittlichkeit gethan, so dass man stets neben der Erkenntniss auch die Moral finden könne". Auch auf Seneka (seinen Liebling, scheint es, unter den alten Philosophen) beruft er sich diessfalls, „der in seinen Untersuchungen über die Natur so oft Moralisches einmischt"! Dabei kommt er immer wieder auf seinen obersten Grundsatz zurück: „Was uns nicht besser macht oder vom Bösen nicht abzieht, ist schädlich". Von diesem Gesichtspunkte aus solle man auch die Bücher der Heiden, vor Allem aber das alte und neue Testament lesen; nicht aber solle man „die Geheimnisse der Natur darin neugierig erforschen wollen", vielmehr wenn solche darin vorkommen, solle man „darüber und darin Gott loben und verherrlichen, auf dass uns die natürliche Wissenschaft eine wahrhaft verdienstliche (sittlich-religiöse) werde, und man sie wie ein Opfer dem allerhöchsten Gotte durch Danksagung mit Abel dem Gerechten darbringe und dabei immer etwas Gutes zur Ehre Gottes denke". Gewiss eine höchst einsichtige und auch für unsere Zeiten beherzigenswerthe Stelle, in der G. sich verwahrt, dass man die Bibel nicht zu einem naturwissenschaftlichen Lehrbuche verkehren solle; vielmehr ihr ihr eigenthümliches Gebiet vindizirt: das sittlich-religiöse, das auch allein befriedige. „Alles andere befleckt, sättiget nicht; und du wirst, wie ich durch die Gnade des Allerhöchsten hoffe, daran bald einen Eckel überkommen".

Offenbar ist es der nämliche, auf das Wesentliche gerichtete, jede Nebenabsicht ausschliessende Sinn, wenn G. sich (und anderen Seinesgleichen) zuruft: „Du sollst nie einen (Doktor-) Grad in der Arzneikunde oder im weltlichen oder kanonischen Recht suchen noch annehmen"; das „Ziel" dieser Würden sei „entweder Gewinn und Benefizien, oder Eitelkeit und Ruhm vor der Welt". Wenn sie nun nicht auf Gewinn oder Benefizien bezogen werden, so seien sie ohnehin „ganz und überflüssig, ja recht thöricht, und gegen

Gott und alle Freiheit und Reinheit"; und falle der Mensch, der darnach hasche, in Uebel, „die noch böser seien, als Pfründen und Gewinn". Selbst einen Ehrengrad in der Theologie findet er überflüssig, aus denselben Gründen; Pfründen verlange er ja keine, Ruhm suche er keinen, „Wissenschaft aber kann ich gleich gut haben ohne Doktorgrad, derlei Dinge sind gemeiniglich fleischlich und Sache derer, die fleischlich sind"; überdem müsste er desshalb vielen leeren Lektionen anwohnen und im Weltverkehre sich bewegen, wodurch der Mensch vermackelt und vermannigfaltiget werde.

G. geht indessen noch weiter. Er will nur gar keine Wissenschaft studiren, kein Buch schreiben, keinen Weg, keine Arbeit unternehmen, keine Kunst praktisch ausüben, um seinen Ruf zu verbreiten und den Namen seiner Wissenschaftlichkeit, oder um Ehrenstellen zu erlangen oder Dank von Menschen, oder ein Andenken „bei der Nachwelt zu hinterlassen". Denn „wenn ich um desswillen derlei oder sonst eine Handlung thue, und darin meinen Lohn suche, so wird mir bei dem Vater, der in dem Himmel ist, keiner gegeben werden; thue ich dagegen Etwas stets nur darum, weil es gut ist und um des ewigen Lohnes willen, so wird dadurch in allewege das Streben nach Ruhm vor der Welt abgeschnitten.... Sollte aber aus einem um Gottes und nicht um der Welt willen gethanen Werke Lob dir zufallen, so gib, und mag es auch vor Aller Augen glänzen, dem Allerhöchsten alles Lob und alle Ehre". G. macht sich auch das Wort Bernhards eigen: „sprich kein Wort, dadurch du gar fromm oder gelehrt erscheinen könntest". Insonders aber verwirft er jedes öffentliche Disputiren; es führe „zu Zänkereien", und seie nur, um zu triumphiren oder zu glänzen"; er beruft sich dafür auf „alle Disputationen der Gottesgelehrten und Lehrer der freien Künste zu Paris"; auch nicht beiwohnen solle man ihnen, „um zu lernen"; es sei nur „unnützer Zeitvertreib" und störe die Ruhe, derweilen man hätte „geistlichen Gewinn erwerben können im Gebet oder im wahrhaft frommen Studium". — Aber auch nicht einmal privatim will er, mit wem es auch sei, disputiren, „es sei denn, dass zuvor ein

offenbar Gutes als sicherer Zweck festgestellt werde, und der Gegner ein solcher wäre, der mich anhören wollte und mit dem ich ohne Streit und in aller Mässigung mich unterreden könnte, wofern nicht etwa seine Schalkheit Strenge verlangte um des nachfolgenden Nutzens willen"; doch, setzt G. hinzu, auch diess nur „nach reifer Ueberlegung", — Vorsätze allerdings, die sich sehr schön in der Theorie ausnehmen, die er selbst aber in der Praxis nicht immer befolgt zu haben scheint (s. unten).

G. hat es sich aber nicht bloss vorgenommen, keine Wissenschaft aus eitlen, eigensüchtigen Zwecken zu treiben, er will überhaupt keine weltliche Wissenschaft treiben, ausser wo Pflicht oder Noth es verlangen, oder wo man im gegebenen Falle etwas offenbar Gutes erreichen könnte. In den Büchern der Medizin z. B. will er nur dann sich umsehen und nachschlagen, wenn es sich um die eigene oder eines Freundes Gesundheit handelt; oder „in den Gesetzen, wenn ein ausserordentlicher Fall" sich darbietet. Sonst nicht; denn solche Studien „nähren nicht in sich selber", „zerstreuen" nur, seien auch (in der Ausübung) den „Theologen und Mönchen verboten". Und hier zeigt sich eben wieder die grosse Gewissenhaftigkeit G.'s, der, man wäre fast versucht zu glauben, früher auch Medizin und Jus praktisch getrieben hätte. „Du sollst, sagt er sich, keine Arzneien geben, von denen du nicht sicher bist, und in keiner Krankheit, die du nicht wohl erkennest", und selbst dann nur „in höchster Noth, wenn kein Anderer zur Stelle"; anders „sollst du dich nicht drein mischen, siehst du ja doch, wie viele wackere Männer froh sind, wenn sie der Ausübung dieser Kunst überhoben sind". Ebenso wenig gestattet er sich eine Einmischung in Prozesssachen oder Streithändel, oder doch nur unter ähnlichen Einschränkungen, nur dann, „wenn dir ganz deutlich wäre, dass dem Betreffenden schreiendes Unrecht geschähe, oder wenn er ein gar Unglücklicher wäre, oder die Sache eine gar fromme, oder wenn es sich um Unterdrückung offenbarer Uebelstände handelte, oder Unterdrückung von Armen verhütet würde"; dann dürfe man sich einmischen, doch so, dass man „den innern Frieden dabei

nicht verliere; wesswegen man sich auch alsobald wieder zurückziehen solle. Dabei aber „habe wohl Acht, dass du nicht aus Freundschaft oder Verwandtschaft oder aus Hass dich bewegen lassest“, und „wenn es sich um Solche handelt, so erforsche dich in deinem Innern, ob du wohl dasselbe thun würdest, wenn sie dir fremd oder nicht verhasst wären“.

G. möchte sich am liebsten alles weltlichen Thuns entschlagen, das die Ruhe der Seele trübt, und „die Todten ihre Todten begraben lassen“. Daher er sich auch vorsetzt, im Interesse keines seiner Freunde oder Verwandten vor den Offizial oder den weltlichen Schöffen Deventers zu erscheinen, ausser im äussersten Falle; sich überhaupt in keine Streitigkeiten einzulassen, ausser um zu vermitteln, „sofern es kurz und ohne Geräusch geschehen kann oder nicht eben so gut durch einen Andern“; indessen „um deiner Ruhe willen sollst du den Frieden, den du vielleicht stiften könntest, nicht unterlassen“.

Auch über seine Studienrichtung hat sich G. ausgesprochen. „Die Wurzel derselben und der Spiegel deines Lebens sei vorerst das Evangelium Christi, dann das Leben und die Schriften der Väter“. Dann die Briefe Pauli und die übrigen kanonischen Briefe, und die Apostelgeschichte; dann fromme Schriften, als: „die Meditationen des h. Bernhard, das Monologium des Anselmus, die (sog.) Soliloquien des h. Augustinus, das Pastoral und andere Schriften des Gregorius, die Evangelien-Homilien der h. Väter und ihre Postillen über die Briefe Pauli“. Erst jetzt kommt er auf das A. Testament, und zwar zuerst auf die Schriften Salomo's und auf die Psalmen, „weil sie in den kirchlichen Lektionen enthalten sind“; dann erst auf die Geschichtsbücher und die Erklärungen der Väter darüber. Zuletzt verlangt er auch übersichtliche Kenntniss der alt-kirchlichen Dekrete, „um nicht aus Unkenntniss des Rechts in Ungehorsam zu verfallen“. — Gewiss eine seltsame Zusammenstellung, wobei aber G. auf den damaligen Studiengang scheint Rücksicht genommen zu haben.

Seine gottesdienstliche Ordnung hatte er sich ebenso genau vorgeschrieben bis ins Einzelnste der Stellung, die er dabei beobachten wolle; ebenso seine tägliche Le-

bensordnung in Bezug auf die sinnlichen Bedürfnisse, wobei er zu strenger Enthaltsamkeit sich verpflichtete, doch nicht so, als sollte es ein „unverbrüchliches Gelübde" sein. Er nimmt sich vor, die vorgeschriebenen Fastentage zu halten: Freitags, Sonnabends, Mittwoch, auch die grossen Fasten des Advents und der Quadragesima; und sie nie ohne dringende Ursachen zu unterlassen; zu gewissen Zeiten will er nur einmal essen; wann zweimal, dann nur leichtere Speisen, etwa ein Ei, nicht mehr, oder eine Zukost zum Brode; sein tägliches Fasten sei, sich nie gänzlich zu sättigen, wofern nicht die Kälte anders rathe; besonders aber, nicht mit Gier, nicht hastig zu essen; er findet, das sei auch diätetisch zweckmässig; Wein möchte er lieber gar nicht, wenn es ohne Nachtheil geschehen könnte.

Das waren die Grundsätze, die G. von nun an in seinem Leben durchweg (nach dem Zeugniss des Thomas) geübt hat.

Die nächste Zeit nach seiner Bekehrung verbrachte er in der Stille und Einsamkeit; er wollte dem Geschwätz der Welt aus dem Wege gehen, vor allem aber die Eindrücke innerlich verarbeiten; vielleicht dass eben in diese Zeit die Abfassung jener Vorsätze fällt. Die Karthause Monnikhusen im Geldrischen bot ihm diese retraite spirituelle. „Hier sammelte er sich von den Zerstreuungen seines Herzens, reinigte er sich von dem Roste des alten Lebens und erneuerte er das Bild des inneren Menschen zur Reinheit". „Ich selbst, setzt Thomas hinzu (der ihn persönlich nicht gekannt hatte, da er erst 4 Jahre alt war, als G. starb), sah (dort) seine Wohnstätte, wo die Leuchte Gottes und der Freund des Allmächtigen zur Zeit verborgen war, bis er auf den Leuchter gestellt wurde, damit er Allen das lichte Vorbild darstellete".

Drei Jahre blieb er in dieser retraite. Nun war die Zeit gekommen, dass er „Frucht bringen sollte". Denn nicht ins Kloster sollte er sich zurückziehen, sondern öffentlich auftreten; das war auch „der Rath" seiner Freunde im Kloster. „Gut wäre es gewesen, sagt Thomas, wenn ein Mann von so grossen Gaben Gott und sich beständig in klösterlicher Einsamkeit abgewartet hätte, doch noch grösseres Gut und höhe-

res Lob durfte man daraus hoffen, dass der Magister geschickt, wie er war, zum Predigen, und aber weniger stark, um die Last des Ordens zu ertragen (wahrscheinlich wegen seiner körperlichen Zartheit), zum Heile vieler Seelen das Wort des Lebens öffentlich verkündigte,... um Christo so den grössten Gewinn zu bringen und Viele mit sich in das ewige Reich einzuführen".

So betrat denn G. zunächst die Laufbahn eines Busspredigers, mit Erlaubniss des (Utrecht'schen) Bischofs und der betreffenden Pfarrer, in deren Sprengeln er auftrat. Er hatte sich auch, um das Wort Gottes verkündigen zu können, zum Diakonus weihen lassen. Priester aber wollte er nicht werden; denn er hatte eine zu grosse Scheu vor diesem Amte, ganz wie in der alten Kirche. „Nicht um einen ganzen Hut voll Goldgulden, sagte er einst zum Pfarrer zu Zwoll, möchte ich auch nur Eine Nacht Pfarrer von Zwoll sein".

Er trat auf mit dem Eifer eines Johannes. „Er setzte die Axt an die Wurzel des Baumes, auf dass Alle den strengen Richter fürchteten, aufhörten zu sündigen und würdige Früchte der Busse brächten". Vieles kam in der That bei ihm zusammen, um ihn zu einem gewaltigen Bussprediger zu machen: vorerst tiefstes eigenes Gefühl, Erlebniss; dann eine Macht des Wortes, eine grosse Leichtigkeit zu ermahnen; ferner Kenntniss der h. Schrift und der weltlichen Wissenschaften; dabei war er unermüdlich: „öfters hielt er zwei Predigten an einem Tage, und predigte drei Stunden hinter einander; zuweilen auch länger"; und diese Vorträge richtete er stets nach der Individualität der Zuhörer: „er pflegte zuweilen seine Augen über die Umstehenden hingehen zu lassen und nach Beschaffenheit und dem Eifer seiner Zuhörer seine Reden hoch (oder niedrig) oder lang (oder kurz) einzurichten". Die Reden selbst hielt er in der Sprache des Volkes. Was endlich seinen Worten noch den rechten Nachdruck gab, war: „dass er keinen irdischen Vortheil aus seinen Predigten suchte, sondern auf Seelen-Gewinn bedacht war und umsonst, ohne kirchliche Kosten predigte"; dass er die „Verachtung der Welt nicht bloss in Worten menschlicher Weisheit, sondern durch das Beispiel heiligen Wandels seinen Zuhörern

eindringlich machte", dass er selbst „in den Uebungen auf dem Wege der Tugenden voranging, so dass sein Wandel seinen Predigten Glauben erweckte".

Er predigte „in Städten und Dörfern vor vielen Geistlichen, Weltlichen, Ordensleuten, vor Weibern und Männern, Kleinen und Grossen, Gelehrten und Ungelehrten, vor Hohen, Schöffen, Räthen, vor Knechten und Freien, Reichen und Armen, Einheimischen und Fremdlingen". Wir finden ihn im Bisthum Utrecht, in Holland, Seeland; in den Städten Zwoll, Kamp, Zülphen; in (d. Stadt) Utrecht und Amersford; in Amsterdam, Leiden, Delft, Gouda, Harlem; am häufigsten wohl predigte er in Deventer selbst, in der dortigen Marienkirche. Bald predigte er allgemein: unter Laien und Geistlichen auf ein Christenthum im Leben, auf „Haltung der Gebote Gottes", auf „Werke der Barmherzigkeit, auf Eifer im Dienste Gottes" dringend; bald speziell-aszetisch: „fromme Brüder und Schwestern in ihren h. Vorsätzen bestärkend"; bald speziell-polemisirend: „gegen die Laster der Laien, besonders der Wucherer"; auch gegen „Irrlehrer, Ketzer", besonders aber gegen die falschen Priester; denn wir wissen, welche hohe Idee er von dem Priesterthum hatte, um so reiner wollte er es bewahrt wissen; daher sein Eifer gegen die Simonisten, die „Käufer und Verkäufer geistlicher Pfründen", und gegen die Fokaristen, d. h. solche, welche Beischläferinnen hielten, eine junge Haushälterin, Fokaria genannt, bei sich wohnen liessen.

Die Wirkung seines Auftretens muss bedeutend gewesen sein. „So gross war das Verlangen im Volk, das Wort Gottes zu hören, dass die Kirche die zusammenströmende Menge kaum fasste. Viele liessen ihre Mahlzeit, verschoben dringende Geschäfte und eilten zu seiner Predigt". Besonders anschaulich ist die Schilderung, die Thomas in seiner Kronik des Agnesklosters von Groot's Besuchen in Zwoll macht. „Hatte, sagt er, der ehrwürdige Magister Groot beschlossen, Nachmittags zu predigen, so blieb er nüchtern in der Kirche, oder ging auf dem Kirchhofe meditirend umher und erwartete die Rückkunft des Volkes. Deshalb auch wollten Einige, die besonders nach seiner h. Rede verlangten, sich nicht ent-

fernen, sondern hielten sich entweder bei der Kirche oder auf dem Gottesacker auf und besetzten sich die besten Plätze um die Kanzel, damit sie zur bestimmten Stunde die Predigt um so deutlicher vernähmen. War dann die Predigt zu Ende, so kehrten sie fröhlich und Gott dankend für Alles, was sie gehört hatten, nach Hause.“ Als er „die Posaune des Heils angestimmt“, sagt Thomas, und „nichts, was zum Heile diente, den Ohren seiner Zuhörer entzog, sondern den ganzen Heilsrath Gottes je nach Stand und Beschaffenheit, Alter und Geschlecht seiner Zuhörer, öffentlich verkündigte“, da „wurden die Herzen sehr Vieler erschüttert, ... und bekehrten sich zum Herrn und ... vereinigten sich zum Dienste Gottes“. Groot selbst in seinem Briefe an den Bischof spricht von diesen sittlich-religiösen Wirkungen, z. B. dass Manche entwendetes Eigenthum zurückerstattet hätten; im Besonderen von Jungfrauen und Wittwen, die sich von der Welt zurückgezogen, von Solchen, die in freiwillige Armuth sich begeben hätten; auch dass heimlich umherschleichende Ketzereien seien erstickt worden, die böse Seuche der Wucherer und des Konkubinats nachgelassen habe.

Es war eine allgemeine Bewegung entstanden unter Geistlichen und Weltlichen; besonders das Volk hing ihm an. Es fehlte ihm nicht an ermunternden Zuschriften auch angesehener Geistlichen, wodurch er sich zur Arbeit des Predigtamtes neu gekräftigt fühlte. Aber der Widerspruch erhob sich eben so heftig, geheim zuerst, dann öffentlich. Einer der Angesehensten aus Zwoll, „der grösseres Wohlgefallen an weltlicher Lust, als an göttlichen Dingen hatte“, trat nach einer gewaltigen Predigt einst vor Groot: „Warum, sprach er, beunruhiget ihr uns und führet neue Gewohnheiten ein? Lasset ab und verwirret und erschrecket die Leute nicht weiter“. G. aber erwiederte: „Nicht gerne lasse ich euch in die Hölle gehen“. Worauf Jener zornig versetzte: „Was kümmert euch das? Lasset uns im Frieden gehen, wohin wir wollen“. G. aber meinte: „Das werde ich mit Nichten thun. Wenn Ihr nicht hören wollt, so gibt es Andere, die gerne hören werden“. Besonders aber „gewisse Prälaten, Priester und herumschweifende Ordensgeistliche ertrugen die Lehre des Mannes

und seinen Eifer gegen die Uebertreter des h. Gesetzes mit Unwillen, und wagten es, seinen Namen anzuschwärzen und seine Standhaftigkeit zu bekämpfen". Thomas spricht von einem Bettelmönche, der geradezu nach Rom habe reisen wollen, um „dem Manne Gottes, ein böses Gewitter zuzuziehen"; aber „Gott dachte es anders: der Mensch ward schnell krank und starb auf der Reise, und so zerfielen seine bösen Anschläge zu Nichts". Groot selbst war sehr auf seiner Hut, was er sagte; stets behielt er Abschriften von seinen Reden, um „vorkommenden Falles in Bereitschaft zu haben, womit er die Verläumder widerlegen könnte". Als einmal ein Prälat sich über einige seiner Schriften (Briefe) ausliess, als ob sie nicht in der Ordnung wären, brachte G. sofort eine Abschrift hervor und bewies damit, dass das, was man ihm vorwerfe, nicht da drin stünde. „Es wäre, sagt Thomas, ein Langes, die Mühsale aufzuzählen, die er im Predigen ertrug, die Kämpfe, die er gegen die Verkehrer des Glaubens in Disputationen hatte, die Ermahnungen, die er hielt, fromme Brüder und Schwestern in ihrem h. Vorsatze zu befestigen"; man ersehe diess aus seinen Briefen. — Die Magistrate einiger Städte gingen mit den Bettelmönchen Hand in Hand. Bruder Bartholomäus vom Augustiner-Eremiten-Orden wusste besonders die Schöffen von Kampen gegen die Freunde und Anhänger G.'s aufzureizen. Doch G. liess sich nicht schrecken. „Viele, schreibt er, umstehen mich und bellen mich an"; aber — es sei nur „Feuer, das im Dornbusch knistere; sie kämen nicht ans Tageslicht". „Lasset Euch nicht erschrecken, schrieb er an einige ihm vertraute Priester in Amsterdam, wenn ihr von dem Angriff der Kampener gegen mich hört; Alles geht noch gut, wie ich hoffe, so Gott will. Und wunderbar mehrt sich die Kirche in Kampen. Dem Allerhöchsten sei Lob und Ehre! Möge nur die Liebe in uns selbst nicht lau werden, sondern gewaltig bleiben. Lasst uns jenen Koth verachten und halten wir uns zum Lobe des Schöpfers als Ebenbilder des Allerhöchsten"! Als dann der Rath zu Kampen, von jenem Augustinermönch verhetzt, die Freunde G.'s, welche bereits ein gemeinsames Leben angefangen hatten, und unter Andern auch den Rektor der Schule, Werner Keynkamp,

aus der Stadt verwies, tröstete sie G. mit dem himmlischen Lohn. „Freuen wir uns, dass wir einigermaassen der Welt gekreuzigt sind: ... unsere Sache ist rechtmässig, möchten doch Einige hiedurch zur Krone gelangen"!

Zuletzt brachten es aber doch die Machinationen seiner Gegner, er selbst sagt, der Fokaristen, dahin, dass der Bischof von Utrecht, Floris von Wevelinkhofen, der ihm anfänglich die Erlaubniss gegeben, ihm das Predigen untersagte. Das Verbot war zwar anfangs allgemein gehalten; erstreckte sich aber letztlich auf Groot allein.

Dieser wandte sich zuerst an die öffentliche Meinung und betheuerte in einer feierlichen Protestation vor Gott und allen Heiligen, vor dem Bischof und vor allen Menschen, dass er in Glaubenssachen in Jesu Christo, dem Grundstein und Fundament, den festen, unverfälschten, katholischen Glauben gepredigt und vertheidigt habe, sowie er im Punkte der Moral die gesunden, zuverlässigen und unzweifelhaften evangelischen und apostolischen Lehren und Wege nach den vom h. Geiste eingegebenen Schriften gelehrt und verbreitet hätte im Sinne und nach dem Verständniss der h. Lehrer und Väter Ambrosius, Gregorius, Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, Dionysius, Bernhard, Beda, Isidor, Hugo und Richard, „deren Bücher ich mit den Schriften anderer Heiligen statt irdischer Habe besitze und suche". Ebenso hoffe er auch, dass das, was er geschrieben oder gepredigt habe, hinsichtlich menschlicher Rechte oder kirchlicher Satzungen, zumal gegen Solche, die öffentlich in Unzucht leben, von allen gründlichen Kennern des kanonischen Rechts als sicher angenommen werde, oder doch als das Wahrscheinlichere — immer vorbehalten das Urtheil der h. römischen Kirche, der er sich aufs Demüthigste immer und überall unterwerfe. Wer ihn daher beschuldige, dass er gegen den wahren Glauben predige, offen oder versteckt, wie auch beim Klerus und Volk ihn verdächtige, der verläumde nur leichtfertig, und dessen Falschheit und Lüge werde sich sofort offenbaren. Hievon nehme er nur den Bischof aus, dem er Ehrerbietung schuldig sei. Und sollte sich in dem Schreiben desselben doch derartiges finden, schliesst G. sehr fein, so antworte er, was

der h. Bernhard auf den Brief eines Papstes, der einer bösen Sache seine Zustimmung gegeben, gesagt habe, nämlich: der Bischof sei entweder durch Lüge hintergangen oder durch Zudringlichkeit übernommen worden.

Er wandte sich nun aber auch an den *Bischof selbst* in einem ehrerbietigen Schreiben. In demselben zählt er zuerst die Früchte seiner Prediger-Wirksamkeit her, kömmt dann auf das Verbot, das er von dem Anstiften einiger Bösartigen, die sich durch seine Predigten getroffen gefühlt hätten, ableitet, — und nicht von der „Fürsorge“ des Bischofs, das aber den Feinden der Kirche ein rechter Freudenanlass sei, und zu nicht geringem Schaden der wahren Erbauung gereiche. Er versichert, wie nach seiner Privatneigung, Gott wisse es, er viel lieber der Betrachtung der Wahrheit (der Kontemplation) sich hingeben würde; *aber beim Anblick, wie der Feind des Menschengeschlechts so Viele in alle Laster stürze, von denen Mehrere, wie er hoffe und wie der bisherige Erfolg es auch bewiesen, durch seine Predigten könnten gerettet werden, habe der Eifer für das Haus Gottes ihn ergriffen uud die Liebe zum Nebenmenschen ihn nicht ruhen lassen*, und lasse ihn noch immer nicht ruhen, das Wort Gottes ohne zeitlichen Gewinn in aller Demuth, aber auch in aller Wahrheit, auszusäen und zu verkündigen. Sollte der Bischof ihm aber eine *besondere* Erlaubniss verweigern, so bittet er ihn um das, dass es doch den Pfarrherren nicht verwehrt sei, ihn, wenn sie es begehrten, predigen zu lassen, „da sie nach der Gewohnheit der Stadt und des Bisthums Utrecht jeden Prediger, den sie wollten, zumal gute und wahrhafte, ohne eine besondere Erlaubniss stets predigen zu lassen gewohnt waren. Solltet Ihr aber gleichwohl, trotz jenes Segens und gegen diese Gewohnheit, demselben Gerhard die Ausübung des Predigtamtes verwehren, so bittet derselbe wenigstens ehrerbietig und inständig, Ihr wollet ihm die *Gründe* Eures Verbotes mittheilen, und ihn nicht ohne *Warnung*, die *stets vorangehen* soll, richten oder seines Rechtes berauben. Denn er ist *bereit*, nicht nur Euch, Vater, sondern jedem Men-

schen über alle einzelne Punkte, die er öffentlich oder privatim lehrt, Rechenschaft zu geben und aus der Quelle der h. Schriften und der Väter zu erweisen, ja, wenn es Noth thäte, bis vor den Papst zu bringen". Diess Schreiben, so verständig und würdig es abgefasst war, hatte aber nicht den geringsten Erfolg. Einen andern Schritt that ein Freund von ihm; Wilhelm von Salvarville, Kantor zu Paris und Erzdiakon der Kirche zu Lüttich, wandte sich direkt zu Gunsten G.'s, dessen uns bekannte Verdienste er aufzählt, in einem Schreiben an den Papst Urban VI. in Rom um apostolische Vollmacht, dass G. frei und ohne Hinderniss in der Provinz Köln oder doch im Bisthum Utrecht predigen könne. Aber auch dieser Schritt blieb ohne Erfolg.

Schmerzlich fügte sich G. dem Verbot seines Vorgesetzten; aber er fügte sich, denn er wollte keinen Aufstand im Volke gegen die Geistlichkeit erregen. Zum Volke, „das ein solches Verbot mit Widerwillen ertrug", sprach der schlichte, demüthige, glaubensvolle Mann: „Sie sind unsere Vorgesetzten, und wir wollen, wie es sich ziemt und wir verbunden sind, ihren Befehlen gehorchen. Denn wir suchen nicht Jemand zu beleidigen, noch Aergerniss zu erregen, der Herr kennet gar wohl die Seinen, die er von Anfang erwählt hat, und die er auch durch seine Gnade ohne uns berufen wird, wenn es ihm wohlgefällig ist". Von da an, sagt Thomas, habe G. sich auf Privat-Ermahnungen und -Seelsorge beschränkt.

Ein Abschnitt im Leben unseres G. hat sich geschlossen, ein anderer thut sich auf, ein noch viel folgenreicherer; und eben, dass sich jener hat schliessen müssen, hat diesen, wenn auch vielleicht nicht begründet, doch befördert.

Wahrscheinlich schon in diese frühere, aber auch wohl noch in die folgende Zeit fallen die Besuche Groot's bei Rusbroek. Thomas selbst weiss zwar nur von einem, wahrscheinlich dem ersten, den G. machte in Begleit des Magisters Johannes Cele, des berühmten Rektors der Schule zu Zwoll († 1417), und eines Laien, Gerhardus, eines Korbmachers. Nach neuesten Forschungen wiederholte aber G. diese

Besuche und oft auf längere Zeit (s. S. 452). Einen unauslöschlichen Eindruck machte die Mystik und die Persönlichkeit Rusbroek's, sowie das Klosterleben Grünthals überhaupt auf ihn. „Aufs innigste, schrieb er einmal an die Brüder in Grünthal, wünsche ich eurem Prior empfohlen zu werden, dessen Fussschemel ich in diesem und jenem Leben zu werden wünschte. Denn meine Seele ist ihm vor allen Sterblichen in Liebe und Ehrerbietung verbunden". Diese Sympathie mit R. hat er durch die Uebersetzung einiger von dessen Schriften bethätigt, die wahrscheinlich in die folgende Periode der Stille fällt. Den Eindruck aber, den er von dem Leben in Grünthal mitgenommen, hat er nachhaltig zu machen gewünscht in ähnlichen Stiftungen in Nordniederland.

Hiemit kommen wir auf die Stiftungen G.'s, die mit seiner Predigerwirksamkeit begannen, dieselbe aber weit überdauerten.

Was schon Hunderten als eine Art Ideal vorschwebete: ein gemeinsames Leben, Gott geweiht und aller guten Arbeit, in der Welt und doch wieder ausser ihr, war in G. und denen, die sich religiös durch ihn angeregt fühlten, zu einem lebenskräftigen Triebe geworden. Sie schlossen sich an einander und hatten Alles gemeinsam; lebten gemeinsam, arbeiteten für das Ganze, ohne bestimmtes Gelübde, ohne hierarchische Gliederung: es sollte ein Leben sein nach dem Bilde des apostolischen. Die Devise dieses gemeinsamen Lebens war: Bete und arbeite. Besonders auf die Arbeit drang G. im Unterschied von dem Betteln der Mendikanten-Orden. „Keiner solle öffentlich Almosen sammeln, wofern nicht die äusserste Nothdurft dazu zwänge, auch nicht unter dem Vorwande des Lebensmittelheischens vorwitzig in den Häusern herumziehen, sondern vielmehr zu Hause bleiben, und da arbeiten". Ebenso wenig aber wollte er, dass „man in Hoffnung grösseren Gewinnes Geschäfte betreibe, die die Andacht hinderten, damit nicht, auf Anstiften des bösen Geistes, den Schwachen Gelegenheit zum Rückfall gegeben würde". Die Arbeit sollte einerseits zur Nothdurft dienen, aber nur zur Nothdurft, denn G. war ein Freund „der h. Armuth" und wollte, dass die Seinigen

es auch seien; anderseits sollte sie ein sittliches Beschäftigungs-, Bewahrungs- und Bildungsmittel sein. Diess waren die beiden Gedanken, die er dabei hatte.

Wir wollen nun Thomas hören über Wesen und Ursprung dieser Vereine. „Nun waren zu Zwoll einige fromme Männer, die durch den Magister Groot gänzlich zu Gott waren bekehrt worden. Diese errichteten in der Stadt neben dem alten Konvent der Klosterjungfrauen (Beguinen) sich ein Haus, worin sie zusammenlebten und Gott demüthig und andächtig dienten.... Während also die Diener Gottes in Armuth und auf gemeinsame Kosten lebten, strömten viele Weltliche, die ihr andächtiges Leben erwogen, zu ihnen und verlangten Gott zu dienen und die Welt zu verlassen". So in Zwoll (und diess war der Anfang des S. Annen-Klosters). Aehnlich und noch viel mehr muss diess in Deventer selbst gewesen sein, wo Groot wohnte. — Hier räumte Groot auch Jungfrauen und Wittwen, die sich von der Welt zurückziehen, mit weiblichen Handarbeiten sich beschäftigen, und im Uebrigen unter seiner Leitung ein gemeinsames, frommes, stilles Leben führen wollten, seines Vaters Haus als Schwesterhaus ein.

Diess waren die Anfänge, die wohl schon in die Prediger-Periode Groot's reichen, denn einige Andeutungen in seinem Briefe an den Bischof scheinen sich darauf zu beziehen.

Aus diesem allgemeinen Anfange, der wie eine Knospe die Blume in sich schloss, erschlossen sich nach und nach und in bestimmteren Umrissen die einzelnen Stiftungen.

Einmal die Klöster der regulirten Chorherren, ein Lieblingswunsch von Groot, den er aber, vom Tode allzu frühe überrascht, nicht ausführen konnte. Den Vorsatz hatte er aber, „aus geschickten Klerikern, die ihm anhingen, Einige zum Ordensstand zu befördern, auf dass sie andern Frommen zu einem Beispiele wären". Er wollte Muster-Klöster, wie man sieht, um das Klosterleben wieder herzustellen, ähnlich wie er es in Grünthal gesehen hatte.

Das andere Institut waren die Fraterhäuser. Hierüber wollen wir wieder Thomas sprechen lassen. „Groot liess auch

mehrere Bücher der Theologie (Bibel und Väter) von Scholaren abschreiben, die er durch gute Gespräche anzog und für ihre Arbeit bezahlte. Diese lud er dann ein, in sein Haus zu kommen und das Wort Gottes öfters zu hören.... Zuweilen auch bezahlte er ihnen in kluger Vorsicht die ganze Summe nicht auf einmal, sondern nur theilweise aus, damit sie öfters zu ihm kämen, um ihr Guthaben zu erheben, und bei solcher Gelegenheit seiner freundlichen Zusprache sich erfreuten. Sie aber hörten die Lehre unseres Magisters um so lieber, je grössere Wohlthaten sie von ihm empfingen. Ihn aber verlangte gar sehr, aus diesen Schreibern Einige zu Schülern Christi zu machen, was auch durch die Gnade Gottes in kurzer Zeit geschah". Diess war der Anfang dieser Fraterhäuser. Man kann nicht sagen, was Anfangs am meisten vorherrschte: ob das Interesse an seinen lieben Büchern, deren Sammlung und Vervielfältigung sich G. so sehr angelegen sein liess, oder das Interesse an der lieben Jugend, besonders auch der ärmeren (Scholaren der lat. Schule in Deventer), die er ökonomisch in ihren Studien unterstützen und auf die er geistlich zugleich einwirken wollte. Diess letztere aber wurde bald das Vorherrschendere: nicht bloss, dass das Abschreiben „h. Bücher" selbst bildend war, eine der bildendsten Weisen damaliger Zeit, in welcher die Buchdruckerkunst noch nicht erfunden war und die Bücher, weil sie so hoch im Preise standen, zu kostbar waren, um von Jedem gekauft und gelesen werden zu können; er lud auch, wie wir hörten, die Jünglinge zu sich ein; sie besuchten ihn fleissig; es knüpfte sich ein Band, und bald war noch ein letzter Schritt zu thun, den die Windesheimische Kronik uns erzählt, und zu dem Florentius (s. dessen Leben) den Anstoss gab. „Als dieser sah, wie Magister Groot den Abschreibern geistlicher Bücher für die nothwendige Kost und Kleidung bezahlte, was sie für ihren Fleiss verdient hatten, machte er ihm folgenden Vorschlag: Was meinet ihr, wenn ich und diese Kleriker, die so treffliche Schreiber und vom besten Willen sind, das was wir jede Woche verdienen, in eine Kasse zusammenlegten und daraus ein gemeinsames Leben führten? Ein gemeinsames Leben! rief Magister Gerardus aus. Diess würden

die Mönche aus den Bettelorden nimmermehr zulassen. Was könnte es uns aber schaden, erwiederte Florentius, wenn wir trotz alledem einen Anfang machten? Nun begann Magister Gerardus nach kurzem Besinnen: so fanget denn im Namen des Herrn an; ich will euer Vertheidiger und euer Beschützer sein gegen Alle, die sich wider euch erheben. Florentius aber führte alsbald den Vorschlag zur grossen Freude der jungen Kleriker aus, die Ein Herz und Eine Seele waren und sich unter den Gehorsam dieses liebreichen und heiligen Mannes begaben". Nach anderen Nachrichten hätte G. das Vorhaben zuvor noch der Begutachtung eines utrecht'schen Rechtsgelehrten unterstellt. — Diess „Fraterhaus" wurde in des Florentius Hause eingerichtet und hiess „das alte Haus". Im selben Jahre wurde auch noch das Fraterhaus (das „arme") in Zwoll — das einzige noch ausserhalb Deventer von Groot selbst — gestiftet, wo der befreundete J. Cele Schulrektor war. Im Stiftungsbrief, in dem Cele und Florentius als Zeugen kompariren, heisst es: „zum Gebrauch einiger gottesfürchtiger Leute, darin zu wohnen, um Gott besser zu dienen; — aber auch andere Leute darin aufzunehmen und als Gäste zu beherbergen, kürzer oder länger, je nachdem es uns oder ihnen gut deucht".

So waren drei Stiftungen angebahnt: Fraterhäuser, in denen das Element jugendlicher Erziehung und Unterrichts vorherrschte, rein geistlich-religiöse Häuser, die sich immer bestimmter zu Häusern regulirter Chorherren gestalteten, und Schwesterhäuser. G. selbst wohnte die letzte Zeit seines Lebens in einer Kammer des Schwesterhauses zu Deventer, dessen Leitung unter ihm stand. Ihm zur Seite in dem Fraterhause standen geistesebenbürtige Männer. Den Einen derselben, Johannes von Gronde, aus Ootmarsum in Twenthe, einen würdigen Priester, hatte er aus Amsterdam, wo er ihn hatte kennen lernen, herberufen. „Wisset, schrieb er an die frommen, mit ihm in Liebe verbundenen Priester Amsterdams, dass Deventer eines guten Priesters für die geistliche Verwaltung im Beichtstuhl bedarf, denn wir haben keinen solchen nach unserm Wunsche. Desswegen bitte ich euch, wenn anders diess ohne merklichen Nachtheil der h. Kirche zu Amster-

dam geschehen kann, unsern vielgeliebten J. Gronde zu entlassen, der uns ohne Zweifel sehr förderlich sein wird. Auch wird die Stelle ihm sehr entsprechen, denn er wird bloss dazu verwendet, dass er den wahrhaft zum Herrn Bekehrten geistliche Hülfe spende". Er ward, wie man sieht, der (erste) Priester der Brüder- und Schwestergemeinde. Er lebte im alten Florentiushause, woselbst er die Leitung hatte; nach dem Tode Groot's in dessen Hause, dem Schwesterhaus, dessen Leitung er übernahm bis zu seinem eigenen Tode 1392. — Ein anderer Genosse, recht ein Schüler Groot's, war Johannes, mit dem Beinamen Brinkerink, von Zütphen, der ihn auf seinen apostolischen Wanderungen begleitete. G. liebte ihn wie einen Vater und „betete mit ihm die geistlichen Tageszeiten". Später wurde er Priester und dann Leiter des Schwesterhauses nach Gronde's Absterben. Der dritte und bedeutendste war Florentius (s. u.), der Elisa dieser neuen Prophetenschule. In dem Zusammenleben dieser Männer stossen wir auf einen Zug, der für den Geist der ganzen Stiftung von höchster Bedeutung war. „Wenn G. auf der Reise war und Abends in die Herberge kam, sprach er nach beendigter Komplet zu seinen beiden Schülern, Florentius und Johannes: Bekennen wir jetzt jeder einzeln einander unsere täglichen Vergehen. Und sie hatten diese gute Gewohnheit unter sich, dass Einer dem Andern seine Fehler sagte, wenn er etwas Tadelhaftes an ihm bemerkt hatte. Und gar gerne einander gehorchend ermahnten sie sich gegenseitig ganz frei, und erkannten ihre Schuld demüthig an und baten um Verzeihung, und so in Liebe zurechtgewiesen gingen sie zur Ruhe". — Auch Florentius hielt es stets so und so blieb es unter den Brüdern.

Wir haben es schon gesagt, dass G. nur die Anfänge dieser Stiftungen erlebte, die sich erst unter Florentius (und noch später) zu ihrer Höhe entwickelten. Er aber hatte die Gewissheit, die er oft aussprach, dass sein Werk nicht untergehen werde. Als er einst von Sehnsucht nach dem ewigen Leben übernommen ausrief: „o, was weile ich noch länger hienieden! wäre ich doch schon bei meinem Gott im Himmel"! und

über diesen Ausruf betrübt einer seiner Schüler mit dem Worten einfiel: und wir aber? lieber Meister, was wir dann, die wir eurer Gegenwart nicht entbehren können? tröstete er ihn: „Ich hoffe, dass dieser mässige Anfang einen grossen Fortgang gewinnen wird; auch wird Gott statt meiner einen andern tüchtigen Mann erwecken, der für das Haus Gottes sich sonder Zweifel als Mauer hinstellen wird".

Im Jahr 1384 wüthete zu Deventer die Pest. Sie befiel auch einen Freund von Groot, der an sein Krankenbett, ihm beizustehen, eilte. Er selbst wurde nun aber von der Seuche befallen. Er fühlte, dass sein Ende komme. „Augustinus und Bernardus, sagte er zu seinen Freunden mit Anspielung auf den nahenden Tag des h. Bernhard, seines Lieblings (an dem er dann auch starb), pochen an die Thüre", Er war aber gefasst und „ergab sich dem göttlichen Willen auf alle Weise". „Mein Geist, sprach er mit den Worten, mit denen auch einst die sterbende h. Klara sich Gott empfohlen hatte (Franziskus Leben S. 496), ziehe zum Herrn, der ihn erschaffen hat"! Er liess sich die „Wegzehrung" reichen und empfing sie mit grosser Inbrunst. Seine Jünger, die weinend um sein Lager standen, über den unersetzlichen Verlust des Meisters klagten, und wie sie nun ohne Haupt und Führer eine Beute ihrer zahlreichen Gegner werden würden, verwies er auf Gott. „Stehet nur fest in eurem heiligen Vornehmen; der Herr wird mit euch sein an diesem Orte, denn nimmermehr wird ein Mensch vermögen zu hindern, was Gott auszuführen beschlossen hat.... Ich empfehle euch alle dem Herrn und seinen Heiligen". Als seinen Nachfolger in der Leitung des Vereines bezeichnete er seinen Florentius. „Sehet, der Herr Florentius, mein geliebter Schüler, auf welchem fürwahr der h. Geist ruht, wird euch Vater und euer Rektor sein. Ihn haltet wie mich, ihn höret, seinem Rathe gehorchet"! Noch kamen zu ihm einige fromme Schüler, die selbst auch von der Pest befallen waren; sie wollten zum Heil ihrer Seelen noch ein heilsames Wort von ihm vernehmen. Mild sprach er zu ihnen: „Habet ihr guten Willen, Gott stets zu dienen, so könnt ihr ruhig sterben. Jede Lektion, die ihr erlernt habt, wird

auch für ein Vaterunser angerechnet werden, um der frommen Intention, die ihr zu Gott in euerm Studium gehabt habet". Das tröstete die jungen Leute, und „sie starben im guten Bekenntnisse, Gott und den heiligen Engeln ihre durch Christi Blut erkauften Seelen befehlend".

Am 20. August 1384, eben am S. Bernardustage, Abends zwischen fünf und sechs Uhr, als die Sonne sich neigte, starb Groot in seiner Vaterstadt Deventer, erst 44 Jahre alt, — 3 Jahre nach Rusbroek. Unter allgemeiner Trauer, besonders „der Brüder und Schwestern", wurde er in der S. Marienkirche, in der er so oft das Wort des Lebens verkündet hatte, beigesetzt.

Den Seinigen, sagt Thomas, hinterliess er „nicht Gold noch Silber als Vermächtniss, sondern heilige Bücher und arme Gewande", und setzen wir hinzu die Aussaat einer reichen gesegneten Ernte.

Zur Vervollständigung seines Karakterbildes wollen wir nun noch einige Züge aus Thomas beibringen. Zunächst aus seinem täglichen Leben. Er begnügte sich mit Einem Mahl im Tage, mit sieben Stunden Schlaf. Nie ass er ausser Hause, wer auch immer ihn einladen mochte; denn „er mied den vertrauten Umgang mit Weltlichen und die langen Mahlzeiten der Reichen zum Nachtheil der Armen. Er war so strenge darüber, dass Niemand auch nur nicht einmal wagte, ihn einzuladen, oder ihm diessfalls lästig zu sein. Doch lud er zuweilen einige Arme, die Gott dieneten, zu sich ein, oder auch einen oder zwei ehrsame Bürger, sie zu einem bessern Leben anzuleiten". Dem Essen ging stets die Lektion voran; über Tische wurde nur Erbauliches gesprochen; ausserdem beobachtete er strenges Stillschweigen. Sein Speisezimmer war sehr klein: neben dem Esstisch stand ein Schrank der trefflichsten Bücher. In den Speisen war er nicht wählerisch; mochten sie angebrannt oder ungesalzen sein, er ass sie. Er pflegte sie sich wohl auch selbst zu kochen, obwohl er nichts davon verstand. — Seine Kleider waren sehr einfach, alt und von grauer Farbe. Als man ihn einst fragte, warum er einen so alten und geflickten Pelz trage, antwortete er sehr naiv: er thue

das, damit er nicht friere, denn wenn die Löcher zugeflickt seien, könne die Kälte nicht eindringen.

Täglich feierte er die Messe. Während derselben war er ganz Andacht; um ungestört zu sein, hatte er sich von den Minoriten-Brüdern eine besondere Stätte ausgebeten, „wo er, eingeschlossen, im Gebet auf dem Angesicht lag und durch ein Fensterlein das hochwürdige Sakrament sah und anbetete". Oefters hörte er auch die Predigten seines Freundes Gronde. Ebenso andächtig war er in seinen häuslichen Gebeten nach dem Brevier. Und nie fühlte er sich gebunden durch das Wort, nie durch die Wiederholungen ermüdet. Einmal die religiöse Saite angeschlagen klang sie in ihm fort in tausendfachem Echo. „Mir begegnet immer, sagte er einst zu Brinkerink, ein vielfacher und mystischer Sinn und führt mich unbemerkt von Einem zum Andern, so dass ich beim Beten (nach dem Brevier) keinen Ueberdruss empfinde, sondern nur um so länger dabei zu verweilen mich freue". Zuweilen, „wenn er die kanonischen Stunden betete", brach er in der Fülle der Andacht „in Jubiliren aus und verströmte die innerliche Freude in wohlthuenden Gesängen". — Nach dem Geiste seiner Zeit war er zugleich, wie alle Frommen und „Heiligen" des Mittelalters, ein strenger Aszetiker. „Eine fromme Schwester, sagt Thomas, die er bekehrt habe, hätte ihm erzählt, sie habe nach dem Tode des Magisters sein härenes Busskleid gesehen; dasselbe sei sehr lang und rauh gewesen und habe viele Knoten gehabt, die dem Fleisch gar wehe thaten".

Von grosser Bedeutung war, wie wir gesehen haben, die Liebhaberei Groot's für „heilige" Bücher; die Urkunden des christlichen Alterthums zu lesen, zu sammeln und abschreiben zu lassen, das war ihm, was Andern „Schätze Goldes und Silbers sammeln". „Immer, schrieb er einmal, bin ich geizig, ja übergeizig auf Bücher". Aber es war kein todter Bücherkram; wie er das Abschreiben segensreich zu machen wusste, wie aus diesem Senfkörnlein ein so herrlicher Baum erwuchs, erwies sein Leben, noch mehr das seiner Nachfolger. Er selbst suchte immer inniger in den Inhalt der

Schrift und der Väter zu dringen, und „schämte sich auch nicht, etwas von Geringeren zu lernen und zu erfragen". „Könnte, sprach er, ein Knabe mich unterrichten, den Willen des Herrn vollkommener zu lernen, so wollte ich mich lieber von ihm belehren lassen, als etwas Neues aus mir selbst ohne den Rath Anderer anfassen". Als ihn einst ein Freund, der seine vielen Bücher sah, fragte: wozu alle diese Bücher? so antwortete er: „Zu einem guten Leben würde zwar wenig genügen, doch zur Belehrung Anderer und zur Vertheidigung der Wahrheit müssen wir alle diese Bücher haben, damit diejenigen, die etwa nicht glauben, den Aussprüchen der Heiligen sich fügen". Um das Aeussere der Bücher war es ihm nicht. „Ich will lieber, dass ein Buch mich, als dass ich das Buch bewahre"! Ein Buch sei zu nutzbarem Lesen, nicht zu fürwitzigem Anschauen. Nur die h. Bücher (die Bibel und die zum Kirchendienst gehörigen) wollte er auch in würdiger Form.

G. war auch Schriftsteller. In seiner Lebensbeschreibung (von Thomas) findet man seine „Vorsätze u. s. w.", seinen Aufsatz über die „zu studirenden heiligen Bücher", den Brief an den Bischof, seine Protestation. Eine Rede gegen die Fokaristen, die er 1383 auf einer Utrecht'schen Kirchenversammlung hielt, ist anderswo abgedruckt. — Er hat aber noch andere Schriften verfasst, die ungedruckt sind: eine Uebersetzung einiger Werke Rusbroek's ins Lateinische (die Zierde der geistlichen Hochzeit, und von den Stufen der Liebe); die Tageszeiten von der h. Jungfrau und noch andere Tageszeiten übersetzte er aus dem Lateinischen ins Deutsche, „auf dass die einfachen und ungelehrten Leute in ihrer Muttersprache beten könnten, und mit desto mehr Andacht". — Auch seine Briefe sind von Bedeutung. — Dieser schriftstellerischen Thätigkeit lag die edle Absicht zu Grunde, „auch diejenigen zu unterrichten, zu welchen er persönlich nicht gelangen könnte".

Thomas fasst seine Karakteristik Gs. in folgenden Worten zusammen: „Er war freundlich von Antlitz, im Umgange liebreich, in der Kleidung und ganzen Erscheinung demüthig, mässig im Leben, scharfsinnig im Rath, besonnen in seinem

Urtheil, streng gegen die Laster, eifrig zu allen Tugenden, niemals müssig, stets mit irgend etwas Nützlichem zur Erbauung beschäftigt". Thomas weiss auch Groot's Gelehrsamkeit nicht hoch genug zu stellen, — als Folie seiner nachfolgenden Demuth; wie man die Schlichtheit und Ungelehrtheit Rusbroek's nicht genug hervorheben konnte, auch nur zur Folie seiner inneren Erleuchtung. Allerdings lässt sich nun über den Umfang seines Wissens nicht sicher urtheilen, da wir nur wenig von ihm besitzen. Ob er griechisch oder hebräisch verstanden, ist zweifelhaft; lateinisch schrieb und übersetzte er, doch nicht ohne Barbarismen. Seine Belesenheit erstreckte sich auf die h. Schrift, die Kanonisten und die Kirchenväter, besonders auf Augustin und Bernhard, welche auch die Lieblinge Rusbroek's waren. Darin liegt aber auch gar nicht der Schwerpunkt seiner Erscheinung. „Gross — mit Anspielung auf seinen Namen — war er durch die Verachtung der Welt und die Nachahmung des demüthigen Lebens J. Christi, sowie nicht minder durch die vielfältige Frucht der Schüler Christi".

Wie wir G. haben kennen lernen, so möchten wir hohen sittlichen Ernst und unermüdlichen Liebeseifer für das Heil seiner Mitmenschen als die eigentlichen Grundzüge seines Wesens bezeichnen. Das eigentlich mystische Element an ihm finden wir dagegen nur sparsam heraus, doch muss er Sinn für die Mystik, selbst für ihre feinsten Produkte, besessen haben, sonst hätte er nicht die „Zierde der geistlichen Hochzeit" übersetzen, sonst hätte er überhaupt Rusbroek nicht so befreundet sein können. Jedenfalls hatte sich aber ihm selbst diese Mystik doch abgeklärt: sein praktischer nordniederländischer Geist zog aus ihr mehr das unmittelbar Eine, das ihm Noth schien. Und so weit, weiter aber nicht, ist er mystisch und begegnet er Rusbroek, den man auch so weit in manchen Aussprüchen Groot's zu hören meint, z. B. wenn dieser die Demuth, den Gehorsam, die stete sittliche Arbeit preist. In solchen Aussprüchen Groot's, die sich in seinen „Vorsätzen" finden, lernen wir ganz besonders Wesen und Umfang dessen, was man seine Mystik nennen könnte, kennen. Wir wollen zum Schlusse einige ausziehen. „Es ist

etwas Grosses, in dem Gott zu gehorchen, was dem Menschen konträr und schwer ist; und das ist der wahre Gehorsam.... Vor Allem und in Allem übe dich in der Demuth, zumal innerlich, aber auch äusserlich vor den Brüdern (s. o. S. 547).... Je mehr der Mensch weiss, dass er der Vollkommenheit ferne steht, desto näher steht er derselben.... So lange der Mensch etwas von sich abzuschneiden findet, so lange steht es gut um ihn.... Die grösste Versuchung ist, nicht versucht zu werden.... Hoffe mehr auf die ewige Glorie, als dass du dich fürchtest vor der Hölle" (s. S. 452). Aecht mystisch ist überhaupt, wenn G. den innern Frieden, die Freiheit des Geistes, über Alles setzt, die man nicht um äusseres Thun, um Güter, Ehrenstellen geben oder durch sie sich auch nur trüben lassen solle. „Um kein Ding der Welt soll sich der Mensch beunruhigen lassen.... In allen Dingen der Welt ist Versuchung, ob es auch der Mensch nicht (immer) merkt.... So oft wir Etwas ungeordnet ausser Gott verlangen, so oft begehen wir Untreue an Gott.... Ihm allein suche zu gefallen, ihn allein zu fürchten, der dich und all' das Deinige kennt. Gesetzt, du gefielest Allen und missfielest Gott, was würde diess fruchten? Wende also dein Herz von der Kreatur, auch mit grosser Gewalt. Habe Acht, dass du dich vollkommen überwindest und erhebe dein Herz stets zu Gott, wie der Prophet spricht: Meine Augen sind zum Herrn gerichtet" (Ps. 24).

Spricht sich in diesen Aeusserungen nicht dieselbe Grundansicht von der Welt aus, wie bei den „Meistern der Mystik"? Aber G. folgt diesen nicht in ihr spekulativ-kontemplatives Gebiet. „Die Wissenschaft der Wissenschaften, sagt er, ist zu wissen, dass man nichts wisse". — Ganz in der Weise des spätern Thomas von Kempen.

Wir schliessen mit den Worten des Thomas, in denen er so christlich als patriotisch die segensreiche Wirksamkeit Groot's zusammenfasst. „Er hat unser ganzes Vaterland erleuchtet und entzündet durch seinen Lebenswandel, durch sein Wort, durch seine Sitten, und durch seine Lehre.... Und ob er auch kein hohes Alter erreichte, so brachte er dennoch in kurzer Zeit durch seine Predigten viele Frucht und

liess nach sich an verschiedenen Orten sehr viele fromme Jünger und Brüder...."

Wie aber diese Saat nach seinem Tode so herrlich aufging, das ist gewiss weit über seine anfänglichen oder bewussten Gedanken und Pläne hinausgegangen. Das hat die göttliche Vorsehung — wie sie das so oft thut — „zugelegt".

Floris Radevynzoon.

»Wenn du etwas Gutes thust, so thu' es einfach und rein, zur Ehre Gottes, und suche dich selbst auf keine Weise darin«.

Aus den »denkwürdigen Sprüchen des Herrn Florentius«, bei Thomas.

Ungefähr 10 Jahre nach Groot, ums Jahr 1350, ist Floris Radevynzoon (Florentius, Sohn Radevin's) geboren, der Sohn eines angesehenen und wohlhabenden Bürgers zu Leerdam, einem Orte, der zur Herrschaft der Herren von Erkel gehörte. Auf der Universität zu Prag, wohin damals auch aus den Niederlanden viele junge Leute zogen, machte er seine Studien, und wurde daselbst Meister in den freien Künsten. Talent, Eifer und Sittsamkeit wurden gleicherweise an ihm gerühmt. In seine Heimat zurückgekehrt machte er den günstigsten Eindruck; mit einem angenehmen Aeussern, einer schlanken, mittlern Statur verband er edle Sitte, Leutseligkeit in Rede und Manieren und Freigebigkeit; wo er war unter den Seinen, suchte er Anmuth und Heiterkeit zu verbreiten. Bald erhielt der hoffnungsvolle Mann auch ein Kanonikat an der Kirche des h. Petrus zu Utrecht; was fehlte ihm noch? Aber der junge Kanonikus sah bald einen Stärkeren über sich kommen. In der Marienkirche zu Deventer hörte er Groot's gewaltige Busspredigten und ward dadurch „erschüttert". Die Welt, „in die er schon angefangen hatte, einen Fuss zu setzen", zeigte sich vor ihm in all' ihrer Eitelkeit; schnell zog er den Fuss zurück. Es verlangte ihn, in ein näheres Verhält-

niss zu Groot zu treten, ihm als einem „Freund und Vertrauten Gottes“ sein Herz zu eröffnen. Groot „empfing den Ankommenden mit Freuden, zeigte ihm ein Herz voll Liebe und gab ihm über Alles, das er verlangte, den gewünschten Aufschluss“. Bald war der Bund geschlossen. Floris vertauschte sein Kanonikat in Utrecht, um stets um seinen Freund zu sein, mit der Stelle eines Vikarius bei St. Lebuin in Deventer. Auf Verlangen desselben Groot, der für sich das Priesteramt nicht anzunehmen gewagt hatte, liess er sich auch, der erste der Brüderschaft, zum Priester weihen. Er war aber auch ein Priester nach den Gedanken Groot's. „Einmal, sagte dieser, liess ich einen Priester weihen, und ich hoffe, dass er dessen würdig ist. Uebrigens werde ich mich hüten, etwas Aehnliches zu thun, weil ich Wenige dazu tauglich sehe“.

Zwei Jahre nach dem Tode Groot's brachte Fl. einen Lieblingswunsch des Meisters in Erfüllung: eine Klosterstiftung von regulirten Kanonikern. Dieses erste Kloster wurde nach seiner Anweisung zu Windesem (Windesheim, 1386) errichtet, dem als zweites (kurz vor seinem Tode) dasjenige auf dem St. Agnesberge bei Zwoll (s. u.) folgte. In diese Klöster und Stiftungen sind viele Zöglinge der Fraterhäuser übergetreten, deren vornehmster Thomas von Kempen war, in dem das fromme Leben dieser Mönchskongregation seinen Höhepunkt fand.

Die andere Stiftung aber, wir meinen eben die Fraterhäuser, hat Fl. noch viel unmittelbarer gepflegt. Wie er von Anfang an den ersten Impuls dazu gegeben hatte, so blieb er, nach dem Tode Groot's, ihre Seele.

Er hatte es zunächst auf die Jugend abgesehen, die die Schule in Deventer besuchte; — ganz in der Weise Groot's. Viele derselben, die der Unterstützung bedurften und werth waren, brachte er durch seine Vermittlung bei ehrbaren Männern oder Frauen Deventer's unter. „Es waren damals, sagt Thomas, in der Stadt Deventer einige ehrbare Männer, die Gott fürchteten und nach dem Rathe des Herrn Florentius ein frommes Leben führten; sowie auch einige Frauen, die reich und Werken der Barmherzigkeit ergeben, die Kirche Gottes oftmals besuchten, die Priester in Ehren hielten, und

auf die Bitte und Fürsprache desselben Herrn Florentius armen Klerikern, die Gott dienten, viel Gutes erwiesen. Denn so fromm und so beliebt war der demüthige Vikarius Christi, Florentius, bei Allen, dass man ihm nie eine Bitte versagte, die er für einen Armen einlegte". Er selbst übrigens unterstützte sie überdem: „der Eine, sagt Thomas, erfreute sich eines Kleides, das für ihn gemacht ward; ein Anderer trug einen Rock, Jener eine Kapuze von ihm weg. Ein Anderer bekam Schuhe, ein Anderer ein Beinkleid, ein Anderer einen Gürtel, ein Anderer Strümpfe. Jener ging freudig davon, dass er Papier, Federn und Tinte erbeten hatte. Jeder erfreute sich seiner einzelnen Gaben". Auch seine freundschaftliche Stellung zu Magister Johannes Boone (Böhme), Rektor der Schule und Vikarius der Stiftskirche, kam manchem Schüler zu Statten. „Dieser Böhme, unter welchem ich (erzählt Thomas) die Schulen lange Zeit besuchte, war ein grosser Freund des Herrn Florentius.... Als daher die Zeit erschien, das Schulgeld zu bezahlen, da bezahlte jeder Einzelne, was er pflichtmässig zu bezahlen hatte. Unter diesen kam auch ich, zählte das Schulgeld in seine Hand und verlangte das Buch zurück, das ich als Unterpfand daselbst gelassen hatte. Weil er mich nun kannte und wusste, dass ich unter der Fürsorge des Herrn Florentius stand, fragte er mich: Wer hat dir das Geld gegeben? worauf ich erwiederte: Mein Herr Florentius. Da sprach er: geh' und bring ihm sein Geld zurück, um seinetwillen will ich nichts von dir annehmen. Ich also brachte das Geld meinem Herrn Florentius zurück und sprach: Der Meister hat euch zu Liebe das Schulgeld mir zurückgegeben. Er sprach: ich danke ihm dafür, und werde es ein andermal durch Besseres vergelten".

Nicht bloss ökonomisch unterstützte aber Fl. die Schüler, sondern wie Groot suchte er auch sittlich-religios auf diese Jünglinge zu wirken. „Alle mussten bekennen, dass sie von Herrn Fl. nicht nur Gaben empfingen, die zum Wohl des Körpers, sondern auch zur Arznei und zum Heil ihrer Seele dienten".

Glücklich erst fühlte sich, wer im Bruderhause selbst seine Unterkunft fand, was jedoch nur nach vorher-

gegangener ernstlicher Prüfung geschah. In diesem Bruderhause lebten die jungen Kleriker „unter der Fürsorge und Zucht des sehr frommen Vaters, gehorchten den h. Geboten und Räthen des Herrn und lagen nichts desto minder zu gehöriger Zeit den Schulstudien ob“. Im „alten“ Hause „lebten damals ungefähr 20 Kleriker auf gemeinsame Kosten zusammen, hatten einen Tisch mit einander und dieneten Gott in grosser Frömmigkeit. Unter diesen nun waren drei Laien, ein Prokurator (Schaffner), der das Nothwendige einkaufte, Einer, der die Küche bestellte, und ein Dritter, der die Kleider ausbesserte. Aus diesem Hause traten hernach Manche in den Orden der regulirten Chorherrn; Manche auch wurden zu Priestern geweiht, und wirkten an andern Orten Früchte nach den guten Beispielen, die sie zu Deventer erlernt und gesehen hatten“. So beschreibt Thomas dieses Bruderhaus, das zugleich ein Stift oder Konvikt junger Leute war. An einem andern Orte nennt er diess Florentius-Haus „einen Spiegel der Heiligkeit, einen Schmuck der Sitten, ein Vorbild der Tugenden, eine Zuflucht der Armen, einen Konvent der Geistlichen, eine Lehrschule der Weltlichen, eine Stätte der Andächtigen“. Hier hätten nicht wenige ehrwürdige Männer den Geist der Frömmigkeit empfangen, von wo aus „sie gleich Bienen mit der Süssigkeit des Honigs erfüllt von dem Bienenstock ausgegangen seien, um an andern entfernten Orten Frucht zu schaffen“.

Uebrigens wurde bald das alte Florentiushaus zu enge; es blieb zum Schulhause bestimmt, und ein zweites wurde zur Wohnung der Brüder eingerichtet, das im Jahr 1391 gegen ein viel ansehnlicheres eingetauscht wurde, welches Frau Zwedera, Wittwe des Ritters Johann, Herrn van Runen, eine hohe Verehrerin der Brüder, ihnen übergab. Der Stiftungsbrief, erst vom 19. Nov. 1396 ausgestellt, setzt fest, „dass das Haus von vier oder mehreren Priestern mit zum mindesten acht Klerikern bewohnt werden solle“. Diese sind gehalten, „alle gottesfürchtigen Menschen, die zu ihnen kommen, zu beherbergen und zu prüfen, ob sie zum geistlichen Leben, namentlich zu dem in Windesheim, Geschicklichkeit besitzen, oder denjenigen, die im weltlichen Stande bleiben, einen

passenden Zufluchtsort zur Uebung guter Werke zu verschaffen".

Aber auch ausserhalb Deventer's mehrten sich diese Häuser (s. u.). Für die Leitung des Instituts hatte Fl. „lobwürdige Gewohnheiten" aufgesetzt, die später feste Statuten wurden.

Wie hatte sich aber auch der Kreis der ehrwürdigen Männer erweitert, die sich um ihn schaarten! Van Gronde's, des (ersten) Priesters der Gemeinschaft (den Groot von Aussen her hatte berufen müssen, bis die Gemeinschaft aus ihrer eigenen Mitte sich Priester ziehen konnte) haben wir bereits erwähnt. Er war zugleich ein trefflicher Prediger, dessen wohllautendes Organ, das so tief ins Herz drang, Thomas nicht genug rühmen kann. Er predigte auch oftmals in der Kirche zu Deventer, auch während der Fastenzeit in Zwoll, einmal sechs ganze Stunden lang; und der Zulauf zu ihm war so gross, dass er selbst in der Herberge, über Tisch, den heilsbegierigen Seelen das Wort des Lebens mitzutheilen hatte. — Auch noch aus der Generation Groot's, dessen Begleiter er war, war (der schon genannte) Johannes Binkerink. Ein anderer Mitarbeiter war Lubbert Berniers van dem Busche, aus einer vornehmen Familie zu Zwoll, der ebenfalls in Prag seine Studien gemacht, von wo er als Bakkalaureus zurückkehrte. Das Leben der Brüder unter Fl. zog ihn so mächtig an, dass er gegen den Willen seiner Eltern und Freunde sich in ihre Gemeinschaft aufnehmen liess. Eine schwere Krankheit, die den Vater befiel und an der er starb, söhnte ihn aber mit dem Sohne aus, der an sein Bett geeilet war. In das väterliche Erbe wieder eingesetzt, überliess Lubbert dasselbe dem Fl. „zum frommen Gebrauch der Brüder". Im J. 1391 wurde er mit Heinrich Brune zum Priester geweiht. Er scheint eine excentrische Natur gewesen zu sein, in der Mancherlei gährte, und der ebendesshalb gleichsam zum Korrektiv dieser seiner Natur sich gerne unter allen Gehorsam gab, ja nicht demüthig genug sich bezeugen zu können meinte. — Ein Genosse Lubberts und mit ihm zum Priester geweiht, war Heinrich Brune aus Leyden, von achtbarer Familie. Von frühester Jugend an suchte er Gott, sagt Thomas, der ihn als eine schlichte Nathanaelsseele schildert. „Nie

vernahm ich ein ungeziemendes Wort aus seinem Munde, hörte auch nie eine Klage über ihn, ausser dass er die h. Messe ein wenig länger zu lesen pflegte,... weil er sich nur ungern von seinem geliebten Jesus trennen liess". Brune starb im J. 1439, als die Pest zu Zütphen wüthete, wohin damals die Brüder aus dem Hause des Florentius von Deventer sich weggeflüchtet hatten. „Er hat beinahe von den Zeiten des Meisters Gerhard an im Hause des Herrn Florentius ungefähr 44 Jahre als Priester gewohnt und bei Weitem Alle überlebt, die mit ihm im ersten Eifer begonnen hatten. Er verwendete oft seine ganze Zeit darauf, Bücher zu schreiben; sehr oft sah ich ihn auch, wie er in der Küche die Gefässe wusch und andere demüthige Werke verrichtete. Nichts beinahe wusste er und wollte auch von nichts sprechen, ausser von Gott und vom Heil der Seelen. Und was er in seinem Leben übte, das setzte er fort bis an seinen Tod. Denn er betete die kirchlichen Tagzeiten, bis er seinen Geist aufgab". — Gewichtige Mitglieder des Kreises waren auch die Priester Jakobus von Viana und Aemilius van Asche aus Büren in Geldern, dieser schon auf der Schule stets der Ersten und Ernstesten Einer, und nach dem Tode Lubbert's und Gerhard's, die er in ihrer Krankheit (während der Pestzeit 1398) so treulich verpflegte, Priester, und nach des Fl. Tode dessen Nachfolger in der Leiterschaft des Hauses. — Auch des Thomas von Kempen älterer Bruder Johannes gehört in diese Reihe, obwohl er erst im Kloster Windesheim hervortritt. Er galt für besonders geschickt zum Organisiren und Leiten, wesswegen wir ihn bald da, bald dort als Prior und Rektor von Chorherren- und Jungfrauen-Klöstern, von denen er einige selbst erst ins Leben gerufen hat, treffen. — Die zwei eigenthümlichsten Individualitäten in diesem Kreise waren aber ohne Zweifel Gerhard Zerbold und Johannes Kakabus, genannt Ketel (Kessel), der Koch des Hauses, der an Johann von Leeuwen in Grünthal erinnert, was die Aszese, nicht aber was die Mystik betrifft. Ketel, den Thomas von seinen Jugendjahren her in Deventer hatte kennen lernen, war aus Duisburg, in der Grafschaft Mark, nicht weit von Wesel. Schon als Kaufmann in Dordrecht hatte er öfters die Züge eines höheren

Geistes an seinem Innern verspürt, doch ohne noch recht zu wissen, wie er dem genug thun solle. Da drang die neue Mähr' von Deventer auch an seine Ohren: er zog dahin mit noch einigen Freunden, um Priester zu werden, und lernte noch Grammatik in der Schule. Bald trat er aber in die Versammlung des Florentius, und erbat es sich aus, so weit war er in seiner nunmehrigen Demuth von seinen ehevorigen Gedanken zurückgekommen, — als Koch dem Hause dienen zu dürfen, „um in diesem demüthigen Stande Gott einen angenehmen wohlgefälligen Dienst zu erweisen". Seine Mutter Christine folgte dem Sohne und beschloss ihr Leben im Schwesterhause. Seine Küche schuf K. zum Betsaal um; „indess seine Hände mit den Töpfen beschäftigt waren, psaltirte er andächtig mit seiner Stimme". Er war ganz der Mann des einfachen Christenthums. „Wir finden wohl, sagte er einst zu einigen Klerikern, die von der Schule kamen, dass im Evangelium geschrieben steht: Selig die Armen im Geiste, ihrer ist das Himmelreich! nirgends aber lesen wir: selig sind die Magister der freien Künste". Wissenschaft ohne die Armuth des Geistes, meinte er, fördere nichts; Armuth des Geistes aber, Demuth, erwerbe wahrhaftig das Reich Gottes. Sein Lateinverstehen ging nicht soweit, dass er z. B. die Lesung über Tisch völlig verstand; „er ersetzte aber das durch die Tugend des Gehorsams und die oftmalige Betrachtung der Wohlthaten Gottes". Er besass ein gar mitleidvolles Herz gegen die Armen, „zumal jene, die Gott zu dienen verlangten". Als er krank ward, und einige arme Kleriker ihn besuchten, sah er sie mitleidsvoll an. „O meine lieben Armen, nun werde ich euch nichts mehr geben können! Ich empfehle euch Gott, dass er euch mit allem Guten versorge".

Wenn Ketel „die heilige Armuth und Einfalt" im Hause repräsentirte, so repräsentirte Gerhard Zerbold von Zütphen das geistige Element — unstreitig der bedeutendste Kopf der Gemeinschaft. Ums Jahr 1367 geboren, hatte er sich zuerst auf auswärtigen Schulen, dann zu Deventer gebildet. Er hatte schon frühzeitig einen „verzehrenden Studieneifer"; er konnte weinen, wenn die Lehrer z. B. an Feiertagen nicht lasen. Aus einem Jünger der Schule wurde

er aber bald „ein Jünger der ewigen Weisheit"; denn zu Deventer schloss er sich ganz an Florentius an. Geistliche Exerzitien, Studieren, Schreiben füllten seine Zeit. Die Aussenwelt war für ihn nicht vorhanden, nicht die Natur. Er machte keine Spaziergänge, um frische Luft zu schöpfen; vertieft auf seinem Zimmer in seine Bücher öffnete er selten das Fenster, wie freundlich auch der Himmel lachte. Ihm war gleich, was und wann er ass; wann die Glocke läutete, ging er zu Tisch wie zu einem andern Geschäfte; seinen Körper vernachlässigte er ganz und gar. Man möchte ihn einen Stubengelehrten nennen; aber dieser junge Mann besass einen freien, erleuchteten Geist. Das bezeugte er in seiner Stellung als Bibliothekar, in der er nicht bloss sich bestrebte, die von Groot gestiftete Bibliothek zu vermehren, d. h. Bücher zu sammeln und zu schreiben, sondern sie auch vielen auswärts wohnenden Klerikern lieh, damit sie nützliche Beschäftigung zu Haus hätten, statt unnützer Fabeln oder müssigen Umherschweifens, z. B. an Feiertagen. „Die heiligen Bücher, pflegte er zu sagen, sind die Leuchte und der Trost unserer Seelen, und wahre Heilmittel des Lebens, deren wir in dieser Pilgerschaft so wenig als der Sakramente der Kirche entbehren können". Er war auch im Rechte bewandert, und Fl. zog ihn, wenn es Angelegenheiten des Hauses zu ordnen gab, immer zu Rathe, denn G. wusste seine Ansichten stets durch Autoritäten zu belegen. In zwei Punkten hat er sich aber ein unvergängliches Denkmal in der Brüdergemeinde gesetzt. Einmal dadurch, dass er vorzüglich darauf drang, die eigenthümliche Stellung der Fraterhäuser sollte gewahrt, und sie sollten nicht in Mönchsinstitute umgewandelt werden, sondern neben diesen sollten sie für sich bestehen. Den Anfeindungen der Mönche, welche die Stellung der Fraterhäuser eine zweideutige, eine kirchlich-illegitime nannten, sie in die Linie der Konventikel setzten, trat er in einer besonderen Schrift entgegen, in welcher er darthat, dass die Brüder weder einen neuen Orden, noch ein Kollegium, noch eine Körperschaft bilden, am wenigsten verdienen sie den Namen verbotener Konventikel; sie befolgen nur ein Leben wie die apostolischen Christen in der sog. Hausgemeinde, ein Familien-

leben wie in jeder wohlgeordneten Familie überhaupt. — Fast noch bedeutsamer ist eine Abhandlung (in gutem Latein) von dem Nutzen des Lesens der h. Schrift in der Landessprache, was er aus 15 Gründen oder eigentlich aus drei Hauptgründen erweist. Einmal aus der Bibel selbst, den Satzungen der Kirche, dem kanonischen Recht, den Vätern, die alle den Gläubigen die Kenntniss der h. Schrift zur Pflicht machen, was für Viele nicht möglich sei ohne eine Uebersetzung; dann aus dem Inhalt der h. Schrift, der Jedermann angehe, und in seinem wesentlichen Kerne auch Jedermann verständlich und zugänglich sei und sein müsse, da sie zur Vervollständigung und Stütze des Naturgesetzes gegeben sei. Endlich aus dem Bedürfniss der Christen; daher auch die h. Schrift in der Sprache des Volkes geschrieben worden sei, an das das Wort Gottes gerichtet gewesen, daher sie auch naturgemäss, wie das Evangelium zu andern Völkern gekommen, in deren Sprachen übersetzt worden sei und werden solle,— warum nicht auch in der niederländischen? Ob es besser sei, dass die Laien unerbauliche, verderbliche Bücher lesen? oder wenn diese erlaubt seien, warum nicht noch viel mehr das Lesen der h. Schrift, das sie tugendhafter und heiliger mache? — In ähnlichem Geiste schrieb er auch eine Abhandlung über das Gebet in der Muttersprache (s. Groot, S. 641).

Diess war der Kreis von Brüdern und Mitarbeitern, dessen Seele und Haupt Fl. war, und wie umsichtig, ausgleichend, liebevoll, ernst er in demselben waltete, davon haben wir mehrere Beweise. Dem Jakobus von Viana pflegte er zuweilen sein Uebermaass in der Strenge und der Zerknirschung zu verweisen, und ihn zur Mässigung anzuhalten, dass er nicht die Grenze der Besonnenheit überschritt. Von Gerhard von Zütphen wissen wir, wie wenig er sich die Pflege des Leibes angelegen sein liess. Da war es Fl., der dafür sorgte, und „hätte er es nicht gethan, so würde Gerhard sich selbst bald aufgerieben haben". G. litt auch an einer Fistel, welche er lange im Stillen mit grosser Geduld trug; „denn er wollte nicht, dass Andere sich um ihn bekümmerten oder dass man um seinetwegen Geld ausgäbe". Als aber Fl. das Uebel wahrnahm, berief er einen Arzt, der den G. so lange pflegen

musste, bis er geheilt war". Fl. wusste auch die verschiedenen Elemente, die sich in der Stiftung geltend machten, mit überlegener Einsicht gewähren zu lassen: auf der einen Seite das praktisch-unmittelbare, auf das Heil der Seele Gerichtete, das wir in Ketel dem Koch am schärfsten ausgedrückt fanden, auf der andern das freiere, wissenschaftlich Geistige, das Gerhard von Zütphen repräsentirte. Beide waren im Hause wesentlich, beförderten die Gesundheit des Ganzen selbst und dienten sich gegenseitig zum Korrektiv. Eben so grosse Einsicht bewährte er darin, dass er die Verwandlung der Fraterhäuser in rein klösterliche Institute nicht zugab, sondern ihre Eigenthümlichkeit wahrte, während er anderseits für die vorzugsweise praktisch-aszetischen oder beschaulichen Naturen die Klöster (Windesheim und S. Annenberg) stiftete oder ihre Gründung beförderte. — Die Tüchtigeren oder Geeignetsten der Gemeinschaft bestimmte er, wie wir sahen, zu Priestern, wie er selbst dazu von Groot war bestimmt worden. Denn „Keiner, wofern er nicht gerecht oder des allgemeinen Nutzens wegen dazu gezwungen ward, wagte es, die Priesterwürde anzunehmen, da alle einen höheren Stand flohen und es vorzogen, an niedrigerer Stelle und in einem geringeren Amte zu bleiben. Denn zu jener Zeit galt unter den Brüdern das Priesterthum als etwas Seltenes und Kostbares".

Doch nicht auf Deventer allein und die dortigen Häuser blieb die Fürsorge des Fl. beschränkt. In immer weitere Kreise verbreitete sich von hier aus das neue Leben, und er selbst suchte es überallhin fortzupflanzen. „In dieser Absicht sandte er Mehrere aus, Fraterhäuser zu stiften, oder Gotteshäuser regulirter Chorherren, oder Frauen-Häuser". Auch in der Geistlichkeit des Stiftes Utrecht, wenigstens unter den frömmeren Priestern desselben, und in Holland war er eine Art Mittelpunkt. Thomas nennt diese Männer; in Utrecht: Wermbold, berühmten Prediger und Beichtvater der Schwestern der h. Cäcilie; in Amersfort: Wilhelm Henrici, der „eine Kongregation von Klerikern gründete, die späterhin regulirte Kanoniker wurden"; in Zwoll: Heinrich Gronde, einen trefflichen Prediger, Beichtvater der Beguinen, und Gerhard Kalker, Rektor der frommen Kleriker; in Harlem:

Hugo, Aurifaber genannt, mit seinen Priestern; in Amsterdam: Giesebert Dou, Gründer zweier Klöster und hochberühmten geistlichen Führer vieler Jungfrauen; in Medenblick: Paulus". Es waren Männer, die schon Groot befreundet waren und „durch die in Holland das geistliche Leben begonnen hat und allmählig zugenommen".

Aber auch bei den Weltlichen wusste sich Fl. sammt seiner Stiftung durch „die Heiligkeit seines Lebens, die Sittsamkeit seiner Haltung und seine Eingezogenheit" in Achtung zu setzen; und die anfänglichen Verleumdungen und der Spott wandelten sich bei Vielen in unwillkürliche Verehrung. Selbst manche der Rathsherren, und der Angesehensten der Stadt (Dev.) kamen zu ihm, sich Raths zu erholen... und vertrauten ihm in schwierigen und verwickelten Fällen ihre Gewissen mit Sicherheit an, hörten ihn gerne und thaten auch auf seine Rüge hin viel Gutes und Gott Wohlgefälliges.... Sein aufrichtiger Wandel, seine völlige Liebe zu Gott, seine Barmherzigkeit gegen den Nächsten, seine Freigebigkeit gegen die Dürftigen, seine Ehrbarkeit gegen die Bürger und seine Freundlichkeit gegen die Betrübten hatten ihm die Liebe Aller erworben". Wie sehr diess den bedürftigeren Scholaren und Klerikern zu gute kam, wissen wir bereits. Ueberhaupt „ermahnte er stets die Mächtigeren, dass sie der Armen eingedenk wären und von dem Mammon der Ungerechtigkeit sich Freunde machen in den Hütten des ewigen Reiches. Und wer hätte Dem leicht etwas versagt, für den er Fürbitte einlegen wollte? Es fürchtete Gott zu beleidigen, wer in seiner Bitte ihn nicht erhört hätte".

Auch als geistlicher Redner hat Fl. gewirkt, nicht sowohl als eigentlicher Prediger, aber durch seine Kollatien, — eine Art geistlicher Speisung, die neben der Predigt einherging und den Fraterhäusern eigenthümlich blieb. „Geistliche und weltliche Leute besuchten sein Haus, das Wort Gottes zu hören". Er selbst hielt solche Kollatien „nicht bloss in Deventer, sondern auch an andern Orten, und wo er es nicht selbst vermochte, sorgte er durch Andere dafür." Es war aber Alles praktisch, was er sprach: „Fragen über hohe Dinge, verworrene Händel liess er gänzlich abseits; denn er

wusste, dass das frommen Seelen wenig Erbauung schafft, und der Zerknirschung des Herzens eher hinderlich ist, auch die Herzen der Unschuldigen verkehrt". Ein bekehrter Rabbiner, der von dem Ruf des Fl. gehört, wünschte mit ihm „über die alten Patriarchen und Propheten sich zu besprechen". Fl. „nahm ihn freundlich auf, hörte ihn ruhig an, verhandelte mit ihm liebevoll, ermahnte ihn aber, den reinen Glauben in Christo festzuhalten und eines christlich-thätigen Lebens beflissen zu sein. Ueber Streitfragen jedoch, das Gesetz betreffend und die Genealogie der Alten, die keine Beziehung auf das Heil haben, wollte er sich nicht einlassen; nicht, dass sie ihm unbekannt gewesen wären, sondern weil sie nichts zur Erbauung eintrügen".

Im J. 1398 brach die Pest in Oberyssel aus, auch Deventer wurde heimgesucht. Fl. verliess mit den Meisten die Stadt und begab sich nach Amersfort; von wo aus er verschiedene Reisen nach Holland und Geldern unternahm, wohl in der Absicht, die Brüderschaften auch dahin auszubreiten. Inzwischen starben in Deventer mehrere der Brüder, die zurückgeblieben waren, und darunter mit die ausgezeichnetsten: Lubbert Berniers, Zerbold, Ketel; Gronde war ihnen schon 1392 vorangegangen. Aus freier Liebe war Lubbert bei den Kranken zurückgeblieben mit einigen Wenigen, da ergriff ihn die Seuche. Seine Krankheit und sein Sterben mit seinen Todeskämpfen, seinem Heimath-Verlangen und seinen Sieges-Ahnungen hat Bruder Aemilius, der ihm abwartete, in einem Tagebuch treu verzeichnet. Unmittelbar vor seinem Ende richtete er sich aus eigener Bewegung noch auf, hob die Hände auf und faltete sie zusammen, richtete die Augen starr gegen die Wand, neigte sich dahin mit Andacht und rief, seine gebrochene Stimme zusammen nehmend: „In deiner Glorie, in deiner Güte und Barmherzigkeit, nimm mich auf, nimm mich auf!" Diess wiederholte er öfters. Nach dem letzten Male schien er „wie erstaunt und in Entzückung" da zu liegen. Da trat Bruder Aemilius, der seiner abwartete, an sein Bett hin und fragte: Wie geht's, Bruder Lubbert? Er aber, noch immer wie in tiefem Erstaunen, antwortete: „Wunderbares, Wunderbares, Wunder, grosse Wunder habe ich gesehen".

Bald darauf verschied er unter den Gebeten der Brüder nach achttägigem Krankenlager.

Kurz vorher war auch Ketel der Koch an der Pest gestorben, der ebenfalls aus Verlangen, die Kranken zu verpflegen, zurückgeblieben war. Aber Krankheit und Tod kam nun ihm selbst zuvor. „Wenige Tage vor seinem Tode ward er aufgefordert, zu sagen, ob er nichts im Hause wüsste, was noch zu bessern wäre. Da antwortete er: In drei Stücken wünschte ich unsere Besserung. Erstens, dass wir sparsamer ässen, damit den Armen mehr könnte gegeben werden; zweitens, dass man das bessere Geräthe verkaufte und den Erlös desselben den Armen übermachte, und drittens, dass wir von den so vielen Büchern, die wir haben, einige verkauften, die Armen um so besser zu unterstützen". Ueber diese Worte, sofern aus ihnen die grosse Frömmigkeit und das erbarmungsreiche Herz Ketel's geleuchtet habe, hätte sich, heisst es, Florentius gefreut; wir finden aber nicht, dass er darnach gehandelt hat. — Offenbar der grösste Verlust für die Gemeinde war derjenige Gerhard Zerbold's von Zütphen, der ebenfalls von der Pest ergriffen, seinem Freunde Lubbert, den er so sehr beweint hatte, bald nachfolgte. Er war erst 31 Jahr alt geworden. In ihm war dem Fl. „die Stütze und Säule des Hauses und die andere Hand in Geschäften" gestorben.

Nachdem die Pest vorüber, kehrte Fl. mit den Brüdern wieder zurück; am 13. November ward auch die Schule wieder eröffnet. Mit erneuerter Kraft arbeitete man. Aber schon nach wenigen Jahren war auch die irdische Wallfahrt dieses mild-ernsten, herrlichen Mannes vollendet. Ihm ging kurz zuvor noch Jakobus von Viana voran. Als Fl. seinen Tod nahe fühlte, verlangte er den Leib des Herrn. „O mein geliebter Herr und Gott, betete er dabei, verzeihe mir, dass ich dich so oft unwürdig behandelte und empfing". Die Brüder ermahnte er noch zu brüderlicher Eintracht, und ernannte zu seinem Nachfolger den Aemilius von Buren. Er starb den 24. März 1400, 50 Jahre alt; 16 Jahre nach Groot. „Lob und Preis, schliesst Thomas, sei für sein preiswürdiges Leben Christo in alle Ewigkeit, der unsere Zeit durch ein Gestirn so

herrlichen Lichtes schmückte". Im Anhang zur Chronik des Klosters auf dem Agnesberg wird sein Aeusseres so beschrieben: „Schwarze Haare, das Kinn wenig bewachsen, die Wangen etwas roth und fett; kahle Stirne". Fl. war der glückliche Fortsetzer des von Groot begonnenen Werkes, wozu alle Eigenschaften ihm gegeben waren; und war er auch kein gewaltiger Volksprediger, wie jener, so war er dagegen eine unerschöpflich thätige, zusammenhaltende, organisirende Persönlichkeit. Thomas hat uns das Bild des Mannes, der seine Jugendzeit verklärte, mit unverkennbarer Liebe gezeichnet. Demuth, im Aeusseren schon sichtbar, Menschenfreundlichkeit und Mitgefühl, Gewissenhaftigkeit, Thätigkeit, Gemeingeist und tiefe Religiosität hebt er als die Grundzüge seines Wesens hervor.

Schon in seinem Aeussern glaubte Fl. sich nicht einfach genug tragen zu können: graues Unterkleid und Ueberrock (Mantel), dieselbe Kleidung an Festtagen wie an gewöhnlichen Tagen; nur hielt er, aus Ehrfurcht gegen das Sakrament, an Festtagen bessere Kirchenornamente. Thomas, als damaliger Schüler, mochte es nicht leiden, dass dieser ehrwürdige Mann so unscheinbar daherkäme. Aber „er und alle seine Brüder strebten in h. Wetteifer, alte Gewande zu haben und hierin einander zu übertreffen". Als er einen neuen Rock sich machen lassen musste, sagte er zum Schneider, der ihn darüber befragte: „je einfacher, je besser". Wie Groot, sein Lehrer, war auch er kein Freund von Titeln; einfach Florentius, das war ihm das Liebste, nicht einmal Magister Florentius. Es kümmerte ihn auch wenig, wenn die Welt ihn (wie seine Brüder zu Anfang) einen aberwitzigen Menschen, einen Betbruder schalt; es war ihm „noch lieber, als ein grosser Herr oder Doktor genannt zu werden". — Er lebte sehr eingezogen, selten sah man ihn auf der Strasse; und dann hielt er sich nirgends lange auf, sondern „fertigte, die ihm Begegneten, mit kurzen Worten oder auch durch ein blosses Nicken des Hauptes ab". Auch „achtete er gar nicht auf die Ehren, die man ihm äusserlich erwies". — Von Haus aus, scheint es, zart organisirt, hatte er leider! im Anfange seiner Bekehrung durch übertriebene Aszese, wie diess fast alle „angehenden"

Menschen nach Suso thun, „durch Fasten und Nachtwachen seinen häuslichen Feind im Eifer des Geistes verfolgend", aber im Uebermaass, seine Gesundheit untergraben. „Denn er hatte sich nicht nur von Unerlaubtem und Ueberflüssigem enthalten, sondern er hatte sich auch manches Nothwendige entzogen, so dass er die Esslust beinahe gänzlich verlor und die Speisen nicht mehr nach dem Geschmack unterscheiden konnte". Einmal in Abwesenheit des Kochs ging er in die Speisekammer und trank aus einem Kruge statt Bieres Oel, ohne es unterscheiden zu können, bis der Koch ihn darüber befragte. Ein andermal, als er ein wenig Wein zu seiner Stärkung getrunken, sprach er zu seinem Nachbar: was habt ihr da für ein scharfes und bitteres Bier! Er ass, sagt Thomas, „mehr, weil es die Natur erforderte, als aus Antrieb der Essgier, oder wegen der Lieblichkeit einer Speise". Ganz wie man es von Bernhard (B.'s Leben, S. 447) liest. Er war daher viel kränklich, bettlägerig, aber immer zufrieden, thätig, Gott für Alles dankend. Er sei oft so übel dran gewesen, sagt sein Biograph, dass „menschlicher Weise die Aerzte an seiner Wiederherstellung verzweifelten". Wenn er dann so tief krank gelegen, hätte man es in alle Vereine sagen lassen, auf dass Alle für ihn beteten. „Ich selbst, fügt Thomas bei, war zuweilen ein Bote dieser Angelegenheit und sprach zu den Schwestern: Betet für den Herrn Florentius, der an schwerer Krankheit darnieder liegt". Ein Freund des Fl., Eberhard Elza, Pfarrherr zu Almel, und berühmter Arzt, der ihm vielfach durch seine Behandlung geholfen, konnte sich nur wundern, dass dieser Mann so lange in einem so gebrechlichen Leibe leben konnte; es gehe über die menschliche Natur; „behütete ihn nicht eine ganz besondere Gnade, und würden nicht die Gebete Vieler für ihn zum Herrn gesandt, es wäre schon längst aus mit ihm". Und allerdings war in dieser gebrechlichen Hülle ein in Gott starker Geist, der sie noch zusammenhielt, und der, wie wir diess so oft finden, trotz ihrer so Grosses wirkte.

In der Leitung des Hauses entfaltete Fl. jene wahre Mischung von Liebe und Ernst, die selten ihres Zieles verfehlt und die sich schon in seiner ganzen Erscheinung

ausprägte. Er war daher auch „nicht als ein strenger Meister gefürchtet, sondern als ein liebreicher Vater geliebt". Ja, die innere Harmonie, die „himmlische Reinigkeit", die in ihm gewesen, habe in seiner äusseren Persönlichkeit wie in einem Spiegel so wiedergeleuchtet, „dass, wer verstört oder gekränkt war, ihm nur ins Angesicht sehen und ein wenig mit ihm reden durfte — und er fand sogleich wieder den Frieden". Diess „habe ich sehr oft an mir selbst erfahren und weiss es auch von meinen Gefährten". War es aber nothwendig, dass Fl. Jemand zurechtwies, fürchtete man ihn so sehr, „dass Niemand es wagte, ihm zu widersprechen, noch sich zu entschuldigen, ob der Ehrfurcht, die seine Heiligkeit einflösste, welche Keiner zu beleidigen wagte, aus Furcht, den Zorn Gottes sich zuzuziehen, wofern er seinen Reden nicht demüthig gehorchte".

Er war unausgesetzt thätig, und auch in der Arbeit den Brüdern ein Vorbild. „Ob er wohl eine Pfründe hatte, so wollte er doch sein Brod nicht umsonst und ohne Arbeit essen". Den kleineren Geschäften konnte er freilich nicht so wie die übrigen Brüder abwarten, weil er die Leitung der Stiftungen hatte; auch „ward er von vielen auswärtigen gottesfürchtigen und gelehrten Männern in Anspruch genommen.... Es kamen zuweilen so Viele vor sein Zimmer, die ihn zu sprechen verlangten oder ihm als einem h. Mann ihr verborgenes Gewissen in der Beicht entdecken wollten, dass er kaum hindurchgehen konnte, und ihm auch keine Zeit genug erübrigte, die geistlichen Tageszeiten zu beten und sich nothdürftig zu erquicken. Indessen entliess er Keinen ungetröstet, entweder entsprach er sofort dem Bittenden, oder bewilligte ihm auf ein andermal Zutritt, je nachdem derselbe ihn darum ersuchte. Es geschah zuweilen, wenn er angefangen, sein Brevier zu beten, dass er nicht einmal ausbeten konnte, so oft wurde geklopft. Um nun nicht verdriesslich zu werden, wenn er den Anklopfenden beständig aufthun musste, sprach er zu sich selbst: Noch einmal Gottes wegen". Thomas rühmt das an ihm, was ihn so gesucht gemacht, dass er die Gabe, die Gemüther zu unterscheiden, besessen habe. Er hätte genau gewusst, wie er einem Jeden antworten müsse:

und mit dieser Gabe des Rathes sei er Weisen wie Ungelehrten und mit Geschäften Ueberladenen auf heilsame Weise zu Hülfe gekommen. — Was er nun aber von diesen höheren Geschäften erübrigen konnte, verwandte er auf die (gemeinsame) Handarbeit gleich den andern Brüdern. „Da er in der Schreibekunst nicht sehr bewandert war, so half er, indem er das Pergament glättete, die Blätter linirte und die Hefte einband. Wenn es die Noth erforderte und er Zeit hatte, durchlas er auch mit einem Andern die geschriebenen Bücher und korrigirte sie, setzte auch wohl selbst aus h. Schriften einige denkwürdige Aussprüche zum Trost der Brüder und zur inneren Geistesübung bei". Selbst „wenn er die Woche hatte in der Küche, hielt er diess nach Möglichkeit". Und als man ihn einmal fragte, ob er denn Niemand habe, der diess statt seiner thue, und ob es nicht besser wäre, er ginge in die Kirche, antwortete er: „Sollte ich nicht grösseres Verlangen tragen, die Gebete aller Uebrigen, denn bloss das meinige zu haben? Denn indess ich in der Küche arbeite, sind alle andern gehalten, für mich zu beten". — Freilich hinderten ihn seine Krankheitsumstände oft an der Erfüllung dieser gemeinsamen Pflichten; ebendesswegen konnte er auch nicht immer an den gemeinsamen Mahlzeiten der Brüder Theil nehmen, was er sehr bedauerte. Er ass dann „gesondert in der Küche allein mit seinem Koch und hatte einen kleinen, mässig bereiteten Tisch, da sein Magen keine feste Speise vertragen konnte". Auch den Chor konnte er nicht täglich besuchen; aber wenn er anwesend war, so war er ganz Andacht, ganz Gefühl der Gegenwart seines Gottes. Seine Anwesenheit, sagt Thomas, habe eine unwillkürliche Stille selbst unter ihnen, den Knaben, hervorgerufen. „Er war so sittsam und sein Angesicht drückte eine so grosse Ehrfurcht aus, dass viele Knaben und Chorsänger ihn oft ansahen und seine Gottesfurcht bewunderten.... Die übrigen Chorherren und Vikarien selbst hatten eine so grosse Ehrfurcht vor ihm, dass sie in seiner Gegenwart auch vor der leichtesten Ungebühr sich hüteten". — In seiner Rede vermied er alle Betheuerungen und verbot sie auch den Seinigen.

Einen Zug hebt Thomas noch besonders hervor: seine

Mildthätigkeit. Er war „der mildeste Vater der Armen, der liebreichste Tröster der Betrübten und der mitleidigste Besucher der Kranken. Oft sandte er den Dürftigen und Schwachen die Speisen seines Hauses und theilte, was man ihm aus Liebe gesandt hatte, in noch grösserer Liebe mit Anderen, die dessen bedurften. Auch hatte er eine Liste der Armen, und trug einem oder zweien seiner Brüder die Sorge auf, ihrer zu pflegen und ihnen ehrbare Unterkunft und die nothwendige Unterstützung zu verschaffen". Seinen ganzen Einfluss bei den vermöglichen Bürgern und Frauen Deventer's verwandte er, wie wir wissen, zu Gunsten der Armen. Selbst Aussätzige oder sonst durch körperliche Fehler Entstellte schloss er, und oft um so inniger, weil sie von andern Menschen verlassen waren, in seine Fürsorge ein. Ausser den täglichen Almosen, die er spendete, reichte er zu gewissen Zeiten noch Ausserordentliches. „Im Maimonat, wo die Kräuter in ihrer vollen Kraft sind und am dienlichsten zur Arznei, liess er Solche, die mit Krätze oder Geschwüren behaftet waren, zu bestimmten Tagen und Stunden in sein Haus kommen, wo sie Arzneien und ein warmes mit wohlriechenden Kräutern bereitetes Bad erhielten. Hatten sie sich dann wohl gebadet und gewaschen, so liess er ihnen ein reines Bett bereiten, dass sie ihres Schweisses pflegten. Hierauf liess er ihnen einen Trunk reichen und entliess sie mit trostreichen Worten". Am Feste des h. Gregorius liess er 12 arme Schüler zum Essen einladen, weil er gelesen, dass dieser Papst täglich 12 Arme an seinem Tische hatte. „Zur Zeit einer Hungersnoth, in der vierzigtägigen Faste, da Viele zu ihm ihre Zuflucht nahmen, berieth er sich mit den Brüdern und sie beschlossen, sich selbst etwas zu entziehen und den Armen reichlicher beizustehen, auch über die gewöhnliche Zeit der Arbeit die ganze Faste hindurch jeden Tag eine Stunde zuzugeben, und was sie während dieser Stunde durch Schreiben verdienten, zusammenzulegen und dem Pfleger der Armen zu übergeben, dass er dafür nothwendige Nahrungsmittel kaufen und den Armen solche getreu spenden sollte".

Wie von Groot, so hat Thomas auch von Florentius (und von noch andern Brüdern) eine Sammlung von Sprüchen

und Weisheitsregeln uns aufbewahrt. Man glaubt in ihnen oft den Thomas selbst zu hören, so ganz hat dieser in seinen eigenen Schriften aus dem Geiste seiner Führer und Lehrer, man möchte sagen aus dem Geiste der gesammten Brüderschaft herausgegriffen.

Wir hören Fl. zunächst von der Nothwendigkeit der Selbsterkenntniss, Selbstacht, sittlichen Arbeit sprechen. „Vor allen Dingen erkenne deine Fehler und Leidenschaften. Sei immer wachsam gegen die Versuchungen und die Aufregung der Leidenschaften. Wenn du sie, sobald du ihrer gewahr wirst, sofort unterdrückst, so schaden sie dir nicht; verweilest du in ihnen, so ist's schlimm; ergötzest du dich gar an ihnen, so ist's noch ärger.... Ich glaube, dass die Bewegungen und Gedanken, die in unser Herz kommen, nicht in unserer Gewalt stehen; allein unsere Sache ist es, durch Lesen, Gebet und fromme Gedanken immer etwas Gutes in unser Herz zu pflanzen, bis jene unerlaubten Regungen durch diese Uebungen besiegt sind und durch Gottes Gnade weichen.... Alle seine Uebungen und Studien soll der Mensch dahin leiten, dass er seine Leidenschaften und Fehler überwinde; denn sonst nimmt er wenig zu.... Vor allen guten Werken sollst du nach Reinheit des Herzens streben und gute Betrachtungen vor dich nehmen, denn daraus entspringt Liebe, Gebet, Andacht, und alle anderen Tugenden werden gekräftiget.... Wenn du etwas Gutes thust, so thu' es einfach und rein zur Ehre Gottes, und suche dich selbst auf keine Weise darin".

Fl. empfiehlt noch einige bewährte Hülfsmittel zu einem Gott wohlgefälligen Leben: Betrachtung des Leidens Christi: „alle Dinge würden dem Menschen süss werden, wenn er sich fleissig in den Leiden des Herrn übte"; Studium der h. Schrift überhaupt: „dann ist dein Gewissen gut und gesund deine Vernunft, wenn du nichts thust ausser nach der h. Schrift, und sie also verstehest, wie die Heiligen sie verstanden und deinem eigenen Kopfe nicht glaubest"; das Gebet, das innerliche, geist-lebendige: „lerne verstehen, was du betest, und so werden die umherschweifenden Gedan-

ken vertrieben werden"; aber auch das äussere, das „laute, mündliche, wenn man viele Phantasieen hat"; die Sammlung, „denn Zerstreutheit ist der Andacht wie Wasser dem Feuer entgegen"; endlich offene, schlichte Beichte, die gegenseitige und vor dem Priester: „nichts halte geheim, weder in deinen (äusseren) Angelegenheiten, noch in deinem Gewissen, dass du es nicht offenbarest.... Es ist zuweilen nützlich, einem einsichtigen und im Wege Gottes erfahrenen Bruder seine Leidenschaften und Kämpfe zu offenbaren und nicht auf dem eigenen Sinne zu bestehen, sondern mehr einem Andern zu vertrauen und demüthig seinen Rath anzunehmen und gerne seinem Rektor zu folgen". Vor allem dringt Fl. auf eine bestimmte Lebensordnung. „Gut wäre es dem geistlichen Menschen, wenn er seine zeitlichen Angelegenheiten in einer dazu bestimmten Zeit ordnete und dann, gleichsam aller derselben vergessend, zu geistlichen Dingen zurückkehrte.... Sei niemals müssig, sondern stets mit heiliger Arbeit beschäftigt, und richte alle Regungen deines Gemüths auf Gott.... Jeder Arbeit sende ein kurzes Gebet voran.... Vor dem Anfang jedes Werkes bilde dir deinen Vorsatz, wie du dich dabei verhalten willst, und brich ihn nicht leicht".

Wie Groot hebt Florentius besonders auch gegenüber todtem, scholastischem Wissen das zum Heil Nothwendige, das unmittelbar Praktische hervor. „Wenig frommt es, viel zu studiren, wofern man nicht studirt, sein Leben zu bessern; denn auch der Teufel weiss viel von den Schriften, und doch nützt es ihm nichts.... Besser ist ein geringes Maass des Geistes als grosse Gelehrsamkeit ohne Frömmigkeit; denn schöne Worte sind wahrlich sehr wohlfeil, aber gute Werke findet man schwer.... Die weltliche Wissenschaft ist sehr anlockend, aber hüten soll sich der Mensch, sich nicht allzugross zu ihr ziehen zu lassen, sondern er soll sich befleissen, durch sie als durch ein Mittel zu Gott hindurchzugehen; es sollte ihm nicht genügen, im Mittel stehen zu bleiben".

Gedanken von reinstem Wasser finden sich besonders in seinen Sprüchen über unser Verhalten zu den Nebenmenschen. Da warnt er vor Schadenfreude, Neid: „Nie

sollst du das Böse eines andern aussagen, es sei denn, es könne ihm oder einem andern zum Nutzen gereichen. Klage einen Andern mit aufrichtiger Theilnahme an wie einen kranken Bruder.... Der ist ein wahrer Freund und Bruder des Andern, der die Laster desselben hasst und sie ihm überwinden hilft.... Wenn du Neid oder Argwohn oder eitlen Ehrgeiz fühlest, so antworte dir selbst im Innern und sprich: o Schande, dass du noch so elend und so schwach bist, dass du aus dem Fortgang Anderer abnimmst und schlechter wirst! Und so erniedrige und beschäme dich selbst im Innern und fliehen wird die Versuchung des Teufels von dir, der derlei Dinge einflüstert.... Habe keinen Neid, wenn ein Anderer heiliger ist denn du, oder grösseren Namen hat, sondern liebe in ihm die Gaben Gottes und sie werden dein sein (S. 184).... Liebe alle Bekehrten auf gleiche Weise in Gott, sowohl die Abwesenden als die Gegenwärtigen.... Wie viel ein Mensch alle seine Güter des Leibes oder der Seele gemeinsam macht, also viel werden auch alle Güter der Andern ihm selbst gemeinsam sein.... Was an einem andern Orte oder durch einen Andern wohl gethan werden kann, das liebe und erhöhe mehr, als wenn es durch dich wäre gethan worden.... Unter den Brüdern sollst du denken: o könnte ich mich also halten, dass keiner durch mich geärgert würde"!

Eine andere Reihe dieser Sprüche trägt dann allerdings einen überwiegend aszetisch-klösterlichen Karakter, z. B. „Sprich selten mit einem Weltlichen, es sei denn je nach seinem Stande, ihn im Guten zu kräftigen.... Gefährlich ist's, oft zu sprechen oder umzugehen mit weltlichen Menschen, die da Macht haben oder in Würden stehen: als Schöffen, Priester, Domherren, und andere Reiche; denn von Natur solche Vornehme fürchtend gibt ein Mensch ihnen leicht Beifall und stimmt zu ihren Worten.... Fliehe zur Zelle wie zu einer Freundin, denn da bist du sicher.... Da wirst du die verlorene Andacht wieder gewinnen". — Besonders empfiehlt er in dieser Richtung den Gehorsam. „Wie gut habet ihr es und wie sicher stehet ihr, dass ihr also unter dem Gehorsam leben könnet! Und hätte er es zuvor gewusst, so hätte er um

keinen Preis der Welt Andere zu leiten angefangen, bevor er nicht selbst früher unter dem Gehorsam gestanden wäre. Ja, hätte nicht körperliche Krankheit ihn verhindert, so hätte er lieber unter einem strengen Meister sein wollen, der seinen Willen vollkommen gebrochen hätte.... Ich wundere mich, wie ein Mensch, der unter dem Gehorsam steht, Zweifel haben und unzufrieden sein kann.... Befleisse dich, demüthig zu vollbringen, was dir befohlen wird. Wer lange erörtern will, wird kaum wahrhaft gehorsam sein.... Keine Krankheit ist so gross, dass der Gehorsame nicht davon geheilt würde. Wenn ein Mensch sich vollkommen verläugnet hätte, sollte er sich selbst nicht mehr trauen, noch mehr an sich verzagen, als der Vorgesetzte ihm sagen würde".

Den Brüdern des gemeinsamen Leben gelten insbesonders einige Ermahnungen zu lebendigem Gemeingeist und Bethätigung desselben. „Was immer für's gemeine Wohl ist, das sollen wir sorgfältig hüten, wie die heiligen Gefässe des Altars. ... Dann wohnen wir auf die rechte Weise beisammen, wenn wir Eines wollen, Eines denken, einerlei Sinn im Herrn haben. Jeglicher sei eifrig, in allen seinen Werken und Sitten nach der Brüdergemeinde sich zu richten, im Lesen, Singen, Essen und Fasten, und Keiner sei ein Sonderling".

Aecht mittelalterlich, wie denn im Mittelalter die spezifische Würde und Bedeutung Christi im Allgemeinen ganz verkannt und ebendesswegen Maria an Christi Stelle gerückt wurde, ist die Anschauung des Fl. von der Maria. „Spräche, sagt er, Jemand mit einem grossen Könige, so würde er sich diejenigen zu gewinnen suchen, die Vertraute des Königs sind; so hat man es mit der Maria zu halten, die die Vertrauteste des höchsten Königs ist" (vergl. Suso).

Am Schlusse dieses liebenswürdigen Lebensbildes mag es am Platze sein, das Institut der Brüderhäuser in seiner Eigenthümlichkeit und inneren Einrichtung und seiner geschichtlichen Ausbreitung zu überschauen.

Gewöhnlich hiessen die Mitglieder der Fraterhäuser „Brüder des gemeinen, gemeinsamen Lebens", oder „des guten

Willens", Fraterherren; später wurden sie auch wohl Fratres Scholares, Kollatien-Brüder (s. oben), oder nach den Schutzheiligen, die Einige annahmen, Gregor-, Hieronymi-Brüder genannt. Bei Thomas haben sie den Namen: „Fromme Kleriker", Männer, Brüder „von gutem Willen" (vergl. Rusbroek S. 553), „Devoti" (Pietisten im Sprachgebrauch der Welt).

Die Bestandtheile eines solchen Hauses waren: Priester, viere oder mehrere; eine doppelt so grosse Anzahl Kleriker: Novizen; Laien, die auf einige Zeit an der Lebensweise der Brüder Theil zu nehmen wünschten. Und gleich diese „engste Verbindung zwischen Geistlichen und selbst-mitthätigen Laien" ist bezeichnend. — Der Aufnahme ging ein Probejahr (Novizzeit) voran; der Aufgenommene hiess Kleriker. Es band ihn aber kein unverbrüchliches Gelübde, wie den Mönch, das Gesetz der Liebe sollte allein binden.

Die Gemeinschaft sollte „ein Herz und eine Seele" sein; daher G ü t e r g e m e i n s c h a f t als unmittelbarster Ausdruck dieses Gemeinschaftsgeistes. Jeder lebte von der gemeinschaftlichen Kasse und zu dieser trug jeder bei durch den Verdienst seiner Arbeit, z. B. seines Abschreibens, durch das, was Jeder besass an Eigenthum und dem Hause beibrachte, oder später anerbte, und allemal dem Hause übergab, — oft nicht unbeträchtliche Summen. So lesen wir von Lubbert Berniers, dass er nach dem Tode seines Vaters sofort sein Erbtheil dem Florentius übergeben, der es zur Ausstattung des „neuen Hauses" verwandt habe. Auch Legate von Befreundeten, oder Kost- und Schulgelder der bemittelteren Schüler äufneten die gemeinschaftliche Kasse. Im Leben Arnolds von Schonhofen lesen wir, dass er immer darauf gesehen habe, nicht von den Arbeiten der andern Brüder sich zu nähren; was er daher durch Schreiben u. s. w. weniger habe verdienen können, das hätte sein Vater ersetzt, „der jährlich eine gewisse Summe Geldes den Brüdern zu senden pflegte". — An der Spitze des Hauses stand ein Rektor, Prior, Präpositus, dem ein Vizerektor zur Seite stand; ihm folgte der Prokurator (Rentmeister, Schaffner), andere Aemter waren der Librarius (Bibliothekar), Scripturarius (Lese- und Schreibmeister), der Novizenmeister u. s. w. — Die Kleidung war verschieden von derjenigen der

gewöhnlichen Mönche: graues Obergewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzierung; auf dem Haupte eine graue Kappe (daher sie auch später cucallati, in Deutschland Kappenherren, Gügelherren, Kogelherren genannt wurden). Das Haupthaar der Schüler war gewöhnlich auf dem Scheitel abgeschoren. — Die Kost war einfach, wie ihre Kleidung, und gemeinsam. Ueber Tisch wurde vorgelesen. — Die Beschäftigung war eine vortreffliche Mittelstrasse von Arbeit und Meditation. Die Arbeit selbst war eine doppelte. Einmal leibliche Handarbeit, nicht bloss für die Laien, sondern auch die Kleriker, ja die Priester. Denn schon Groot hatte den Grundsatz ausgesprochen, dass Keiner in die Gemeinschaft solle aufgenommen werden, wofern er nicht nach der Mahnung des h. Paulus mit den Händen arbeiten wollte; was Thomas dahin kommentirt: „Die h. Arbeit sei nützlich zu jedem geistlichen Fortgang; durch sie werde die Lüsternheit des Fleisches gebändiget und der unstäte Sinn von allem leichtsinnigen Umherschweifen abgezogen; durch sie der sündliche Müssiggang verbannt und alles eitle Geschwätz, das daraus entspringe, um so leichter vermieden; durch sie werde auch weise für die Bedürfnisse der Brüder gesorgt und dem Elend der Armen reichlicher abgeholfen; denn am besten gefalle Gott jenes Almosen, das aus dem Schweisse des Angesichts hervorgehe und durch rechtmässige Arbeit erworben die Dürftigen erquicke". In der ersten Zeit war z. B. im Agneshause bei Zwoll ein solcher „Liebes- und Arbeits-Eifer, dass Jeder sich bestrebte, den Andern an demüthigen Werken zu übertreffen, so dass oft, indess der Eine noch ruhete, ein Anderer früher aufstand und dessen Werk heimlich vollendete. ... Sehr oft war ein äusserliches Werk gethan, und Niemand wusste, wer dasselbe vollbracht hatte". Diese Arbeit war verschiedenartig. „Einige trieben das Schuhmacherhandwerk, Andere webten Wolle und Leinwand, Andere wieder machten Körbe und Matten, Andere verschiedene Geräthschaften für den Nutzen des Hauses, je nach der Anordnung des Vorstehers". Wir finden, dass Thomas von Aemilius von Buren, dem Nachfolger des Florentius, rühmt, dass er sogar schwereren Arbeiten, als Brodbacken, Bierbrauen, sich mit Freu-

digkeit unterzogen habe. Eine Hauptarbeit, die schon ins geistige Gebiet reichte, und daher besonders den Klerikern und Priestern oblag, war das Bücher-Abschreiben, welches zum Unterhalt am meisten beitrug, auch schon wissenschaftlichen Zwecken diente und zugleich die Brüder bildete; „wie die Genossenschaft zum Theil durch das Kopiren der Schrift und erbaulicher Bücher veranlasst wurde, so hatte sie auch von Anfang an und behielt fortwährend eine Richtung auf das Schreiben, Sammeln, Bewahren und Nutzbarmachen der h. Schrift und guter theologischer und aszetischer Bücher". Diese Arbeiten hatte Jeder abwechselnd zu thun, und gerade „jene Dinge, sagte Fl., sollte Jeder mit um so grösserer Liebe umfassen, worin weniger Ehre und mehr Arbeit und Mühe sich fände". In der ersten Zeit „eiferten auch Alle, verächtlichem Werke sich zu unterziehen; für das Reich Gottes zu arbeiten, bedünkte sie freudige Mühe". So war es „Brauch, dass Jeder aus den Brüdern abwechselnd eine Woche in der Küche dienen, daselbst in aller Demuth kochen und was vom Koch ihm befohlen war, schnell und heiter erfüllen musste". Wir haben gesehen, dass sich auch Fl. von diesem Brauche nicht ausschloss. — Die geistigen Arbeiten waren Studium, Unterrichtgeben u. s. w.

Mit der Arbeit wechselte die Meditation, Gebet, Lesung, kirchliche Andacht, — Alles zu gehöriger Zeit; denn es war eine strenge vorgeschriebene Tagesordnung.

Das war die innere Einrichtung, — wie man sieht, kein Klosterleben, keine Klosterzucht; aber auch keine Welt-Gemeinschaft. Es war die Mitte zwischen beiden. Es sollte ein Leben in der Welt sein, auch für sie, und doch wieder ausser ihr. Von dem Klosterleben schied sie, dass ihre Vereinigung eine freiwillige war, dass kein Klostergelübde sie band; dass man auch, ohne kirchliche Strafen zu gewärtigen, die Gemeinschaft verlassen konnte, doch allerdings nicht leichtfertig, und nicht ohne Rückerstattung zu leisten. „Sehet, offen stehet die Thür, sprach zuweilen zu einigen Unzufriedenen der alte blinde Ummen, der erste Vorsteher des Agneshauses bei Zwoll, wenn Einer fortgehen will, der mag gehen; lieber will ich einen Gehorsamen als viele Ungehorsame

haben". Das galt aber als ein letztes Schreckmittel, und verfehlte nie seine Wirkung. Die Brüder selbst wachten eifersüchtig darüber, dass sie nicht mit den Klosterleuten identifizirt würden: sie wollten nicht Religiose heissen; dass sie sich Fromme, Devoti am liebsten nannten, wissen wir. Auch von Groot lasen wir, wie er sich eine strenge Lebensregel aufstellte, die er unverbrüchlich hielt, aber ein „Gelübde" sollte sie nicht sein; wie von innen heraus sie ihm erwachsen war, so sollte sie auch frei von innen heraus gehalten sein. Es sollte ein Verein sein ganz nach dem Bilde der ersten Kirche, ein apostolischer Verein. Auf diesen Zug stossen wir in allen besseren Seelen des Mittelalters: bei den Waldensern, bei Franziskus; vielleicht die meiste Aehnlichkeit hatte mit unsern Brüdern der Verein des Durandus von Hueska (s. Innozenz, S. 418). Dagegen ist nun aber zu sagen, dass der Geist, der diese Vereine zusammenhalten sollte, der aszetische, der Mönchsgeist war, wenn es auch nicht die Form war. Denn in jener Zeit des Mittelalters galten als die Tugenden Christi, des apostolischen Zeitalters eben dieselben Tugenden, die das Mönchsleben vorzugsweise konstituirten: Weltverachtung, Brechen des eigenen Willens, Demuth, Gehorsam, — Tugenden, die Thomas von Kempis auf jeder Seite preist. Dieser Geist war das Band jener Gemeinschaften. In den ersten Zeiten war ein Wetteifer in diesen Tugenden; nicht tief genug konnten die Brüder sich setzen, nicht pünktlich genug folgen, nicht freudig genug sich zurechtweisen lassen, nicht einfach, um nicht zu sagen, simpel genug schon in ihrem Aeusseren erscheinen; — es geht zuweilen ins Aeusserliche, Kleinliche, Manierirte. Thomas erzählt von den Brüdern im ersten Hause auf dem Agnesberg (ehe es noch ein Kloster war): „Keiner getraute sich, auch nur einen Nagel in die Wand zu schlagen oder sonst das Geringste zu thun, ohne die Erlaubniss der Oberen oder des Schaffners. Denn auf die geringste Nachlässigkeit erfolgte eine brüderliche Zurechtweisung zur Behutsamkeit, und Niemand entschuldigte sich, sondern Jeder erkannte demüthig seine Fehler und versprach sofort Besserung". Als die Brüder dieses Hauses von ihren Oberen einmal hinausgesandt wurden, das Schilfrohr zu hü-

ten, damit nicht die vorübergehenden Thiere dasselbe verdürben, kehrten alle, bis auf Einen, zur bestimmten Zeit des Mittagessens nach Haus. Dieser Eine blieb, ohne zu essen, im Eifer und in der Sorge für das Rohr. Dem später Heimkehrenden erwiederte aber der Rektor: „Ich wollte lieber, dass die Thiere Alles zerstört hätten, und du mit den Uebrigen gehorsam heimgekehrt wärest". — Als Fl. den Lubbertus einmal rufen liess, legte dieser die Feder augenblicklich nieder, ohne nur noch ein Wort zu schreiben; er war aber „gerade auf der letzten Zeile des Blattes", und es waren „nur noch drei oder vier Worte" zu schreiben übrig. „Nicht ein Jota weiter", erwiederte er dem ihm rufenden Bruder, der meinte, er könnte die Zeile vollends ausschreiben, er komme noch zeitig genug; „ich muss gehorchen". Fl. aber, als er das vernahm, sagte: „Lubbert, Lubbert, wie gut verstehest du deinen Vortheil und den Fortgang deiner Seele". Dieser selbe Lubbert sprach geradezu aus: „Das halte als unverbrüchliche Regel: was dem Herrn Florentius und den Brüdern gefällt, das will Gott, dass du das thuest". Er war so auf die Tugend des Gehorsams erpicht, dass er — Thomas sagt das mit Wohlgefallen dem Aemilius über ihn nach — „auch einem kleinen Knaben sich untergeben und dem geringsten Laienbruder so gern als dem Herrn Florentius gehorsam gewesen sein würde, falls Herr Fl. einen solchen zur Regierung des Hauses bestellt hätte". Als einst Fremde, angesehene Rathsmänner aus Zwoll, kamen, ihren Landsmann (denselben Lubbert) zu besuchen, der gerade in der Küche stand und Senf machte, „blickte er sie an, wartete aber, sie anzureden, bis man ihn dazu ermahnte; und nach einem kurzen Gespräche beurlaubte er sich wieder und kehrte zu der ihm aufgetragenen Arbeit zurück". Das, wie gesagt, galt für ächt christlich, für apostolisch, das ganze Mittelalter durch. Immerhin aber machte diese Selbsthingabe an das Ganze, diese Unterordnung des Ich unter die Oberleitung die Gemeinschaft nicht bloss möglich ohne Gelübde, sondern stark in sich und der Welt gegenüber. Diese Gemeinschaft sollte aber eine streng sittliche sein, und diess förderte Eines vor Allem, was schon Groot und dann Fl. für ihre eigenen Personen in Anwendung gebracht und

dann auf die Gemeinschaft selbst übergetragen hatten: das freie Sündenbekenntniss, das gegenseitige Sich-Ueberwachen, Sich-die-Fehler-bekennen. Alles diess hat der sterbende Lubbert in seinem Abschiedswort an die Brüder zusammengefasst: sie möchten, ermahnt er sie, treue und herzliche Einigkeit unter einander bewahren und sich bestreben, in liebevollem Gehorsam gegen einander zu verharren; ein Jeder solle denken: er sei der Geringste und der Diener der Andern; auch sollten sie sich gegenseitig bewachen, einander in Liebe ermahnen, ihre Fehler und ungeordneten Sitten einander brüderlich verweisen, und nie über Fehler oder Nachlässigkeiten einander schmeicheln. „Verbleibet ihr so, dann habt ihr Niemand zu fürchten, und ihr werdet sein gleich einer unüberwindlichen Mauer. Im entgegengesetzten Fall aber wird eure Sache bald zu Grunde gehen ohne Werth, und nur Eitelkeit und armseliges Wesen sein". Das war in der That das Geheimniss ihrer Stärke.

In ihren Glaubensansichten standen sie ganz in der Kirche ihrer Zeit; besonders viel finden wir sie auf die Fürbitten der Maria, der Heiligen, der Brüder halten; Sterbende können sich ihnen nicht genug empfehlen. Doch ist es bei Einigen dabei nicht ohne Kämpfe abgegangen, die ihnen im Geiste der Zeit als Versuchungen des bösen Geistes vorkamen. Der sterbende Lubbert, der in seinen Todesbangen die Fürbitte aller Heiligen und seiner Brüder zu Hülfe nahm, erzählte, als er aus einer solchen Krisis wieder zu sich kam, ein böser Geist (in Gestalt des Bruders Ketel), der „sich mit seinem Geiste ganz vereinigt" habe, hätte ihm in einem dieser Todeskämpfe, wenn er allemal die Heiligen und die Brüder zu Hülfe gerufen, zugeraunt: „Sprich nicht zu dem Fleisch! . . . Was vertrauest du auf diese Psalmen, auf Maria, Gregorius und Hieronymus und Aehnliche; auf Gott sollst du vertrauen; Gott zürnet dir, dass du so viel auf diese Dinge und nicht auf ihn allein vertrauest".

Als unmittelbarer Zweck galt diesen Brüderschaften offenbar zunächst: ihr eigenes religiöses Leben und dessen Förderung in der Gemeinschaft, zurückgezogen und ungestört von der Welt und Weltsorgen. Auf weltliche ge-

lehrte und kirchliche Ehren ward ganz und gar verzichtet. Das hatte Groot sich und den Seinen als Grundsatz hingestellt. Aus diesen Kreisen gingen daher keine Kirchenfürsten hervor, wie aus den anderen Mönchskreisen, wohl aber — ein Thomas von Kempen.

Sie hatten aber noch einen andern Zweck, der in verschiedenartiger Weise mit diesem ersten von Anfang an verbunden wurde und verbunden blieb: Erziehung und Unterricht der Jugend. Diess Verhältniss war, wie gesagt, verschieden: bald unmittelbarer, bald mittelbarer. An einigen Orten hatte die ganze Anstalt eine pädagogische Richtung: das Bruderhaus eröffnete die Schule mit eigenen Mitteln und hatte zugleich die Kostgänger in seiner Mitte. An andern Orten standen die Bruderhäuser nur in Verbindung mit den schon bestehenden (Stadt-) Schulen und gaben wohl für einzelne Klassen die Lehrer ab. Wieder an anderen unterstützten sie nur die Schüler, versahen sie mit Büchern, zahlten das Schulgeld für sie, oder hatten sie als Kostgänger in ihrem Hause, von denen die einen, die Bemittelteren, zahlten, die Unbemittelteren frei gehalten waren. Und nur schon das Dasein eines solchen Fraterhauses an einem Orte half zu einer ausgezeichneten Schule, wenn es selbst auch nicht unmittelbar den Unterricht auf sich nahm; denn wo ein Fraterhaus war, war jeder Lehrer eines vollen Hörsaales versichert; daher auch in solchen Orten tüchtige Lehrer gerne und bleibend sich ansiedelten. In der Regel aber wurde in jedem Fraterhause, für die Schüler wenigstens, Lesen, Schreiben, Singen, auch Latein gelehrt; und schon das Abschreiben, das die Kostgänger ausser den Lehrstunden trieben, vermehrte die Kenntnisse. Man darf daher sagen, dass durch die Fraterhäuser der Jugend-Unterricht viel allgemeiner, auch den Dürftigeren zugänglicher, aber auch besser, gereinigter von unnützem Ballast wurde. Die Maximen Groot's, die leitend waren, haben wir oben gehört, obschon der Kreis des Wissens anderseits zu enge von ihm gezogen war.

Aber nicht bloss der Unterricht, sondern die eigentliche Erziehung gewann durch diese Häuser, in denen die jungen Leute nicht bloss in der Schule der Wissenschaften, sondern

auch „in der Schule Christi“ gebildet und an ernste Lebensordnung gewöhnt wurden und täglich im Umgange ehrwürdiger Männer waren. Thomas von Kempen hat uns darüber einige köstliche Reminiszenzen aus seinem eigenen Jugendleben gegeben. Viele Zöglinge aus den Fraterhäusern gingen später in die Klöster, besonders der Winderheimischen Kongregation (s. o.), für die sie theilweise Seminarien sein sollten oder doch waren, und diese Verbindung war für beide Theile heilbringend, denn eben dadurch bewahrte jede der Stiftungen ihre Eigenthümlichkeit, ohne dass sie hätten die eine in die andere übergehen müssen.

Zu dem doppelten Zweck, den die Fraterhäuser sich gesetzt: Uebung und Darstellung eigenen religiösen Lebens und Jugend-Erziehung und -Unterricht, gesellte sich aber noch ein dritter, der ihnen von Groot aus schon aufgeprägt wurde und auf das eigentliche Volk ging: Erbauung desselben, Beförderung der sittlich-religiösen Zustände desselben durch praktisch-religiöse Ansprachen (Kollatien). Hiezu bestimmten die Brüder den Nachmittag eines jeden Sonn- oder Festtages. Das Lokal waren eben ihre Fraterhänser. Es wurde dabei ein Abschnitt aus der Schrift, besonders den Evangelien vorgelesen, erklärt und praktisch angewendet. Und hiezu bedienten sie sich ohne Zweifel der Landessprache. Aber auch an eigentlichen Predigern aus ihrer Mitte fehlte es nicht; wir erinnern an Thomas von Kempen, vor ihm an Johannes Gronde, der oftmals in der Kirche zu Deventer predigte, an Joh. Brinkerink, von dessen Predigtweise wir noch ein Bruchstück haben, das in mancher Beziehung karakteristisch ist und an verwandte Erscheinungen (pro und contra) erinnert. In einer Neujahrspredigt nämlich, in welcher er über den Namen Jesus predigte, eifert er auch gegen die Entheiligung desselben: „Es gibt Einige, die, wenn sie den gebenedeieten Jesusnamen hören, im Scherz und mit Spott sagen: Ei, Jesus, du Gott der Beguinen (Nonnen, Betschwestern)! O ihr Elenden und Unsinnigen! was saget ihr? Wer ist denn euer Gott? So ist wohl euer Gott der Teufel, weil ihr saget, Jesus sei der Gott der Beguinen. Der Name ist euch ein grosses Aergerniss, Jenen aber ist dieser h. Name

allerdings eine grosse Ehre und ganz besondere Freude, daher sie ihn häufig nennen, aufs Höchste verehren und vor und über allen Namen lieben und anbeten, diesen Jesum, den Sohn Gottes, den ihr verlachet und verspottet, weil die Brüder und Beguinen ihn gerne nennen, andächtig preisen und im Namen Jesu sich gegenseitig grüssen. Wehe euch, die ihr den Teufel häufiger im Munde habt als Jesus, weil euch Jesus zu niedrig und zu verachtet zu sein scheint".

Die Fraterhäuser verbreiteten sich zahlreich und wir wissen, dass die vornehmsten Beförderer eines verbesserten Sprachunterrichts im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts theils aus ihnen herstammten, theils an ihnen wirkten, theils mit ihnen befreundet waren: Hermann Busch, Lange, Hegius, Agrikola. Wir finden die Fraterhäuser in den Niederlanden, Westphalen, Norddeutschland, besonders in den hanseatischen Städten (s. o.). Es war bald keine ansehnliche Stadt Hollands, des Stifts Utrecht, das nicht diess Institut hatte, welches auch von Rom allerhand Begünstigungen empfing. In manchen Städten wurden sie von Rath und Bürgermeistern verlangt. Wir wollen einige dieser Städte nennen, in Holland: Delft (seit 1403), Horn (s. 1305, unbedeutend); Gouda (s. 1425); im Bisthum Utrecht: Deventer (das Mutterhaus), Zwoll, wo im Jahr 1394 auch ein zweites Haus (wie in Deventer), „das reiche" gestiftet wurde und der Schulrektor Cele 1417 (s. o.) oft 800 bis 1000 Schüler zählte; Amersfort (seit 1395), Hulsberg bei Harlem (s. 1407), Nymwegen (s. 1473), Ootmarsum (s. 1406), Utrecht (s. 1474), Doesburg (s. 1425), Harderwyk (s. 1448); in Brabant und Flandern: Herzogenbusch (s. 1425), Gent (s. 1429), Grammont (s. 1469?), Brüssel (s. 1460), Antwerpen (?), Löwen (s. 1433), Lüttich (am Anfang des 15. Jahrh.), Mecheln (s. 1490), Kameryk (s. 1505); in Friesland: Groningen (s. 1457); ausserhalb der Niederlande in Emmerich (s. 1468), Münster, Köln, Wesel, Osnabrück, Hervord, Kulm, Rostock, Hildesheim. Kleinere Stiftungen waren zu Kassel, zu Wolf in dem Bisthum Trier, zu Königstein in Nassau, zu Britsbach und Marienthal unter Mainz, zu Marburg, zu Merseburg; sie erstreckten sich selbst bis nach Schwaben hinein. Die Fraterhäuser in Deutschland

entstanden übrigens später, meist erst nach der Mitte des 15. Jahrhunderts, und hatten auch nicht diesen Wirkungskreis wie in den Niederlanden. Offenbar fällt ihre grösste Blüthe in diese Niederlande, ihre ursprüngliche Heimath, und in das 15. Jahrhundert. Aber auch ihre Zeit ging vorüber: die Buchdruckerkunst brachte ihr Abschreiben ausser Kurs, wiewohl einige Häuser sofort sich sputeten, ihre Schrifttafeln in Druckerpressen zu verwandeln und die ersten Drucke einführten. „Aber die neue Kunst breitete sich bald in allen gebildeten Ländern so mächtig aus, dass das, was die Brüder mit ihren mässigen Mitteln hierin thun konnten, etwas sehr Geringes war; bisher hatten sie durch ihr Abschreiben in einer gewissen Einzigkeit des Verdienstes dagestanden, jetzt verloren sie sich wie ein Tropfen in dem ungeheuren Strom, der schon im 16. Jahrhundert so gewaltig anschwoll". Dann kam der humanistische Geist der Zeit, dessen Flügel weit über die Studien, wie sie in diesen Häusern getrieben wurden (s. Groot's Studien-Zyklus) hinausflogen; dann die Reformation, in Folge deren die Institute in den evangelisch-protestantischen Städten aufgehoben wurden; dann in den katholischen die Jesuiten, die den Unterricht an sich zogen. Andere gingen mit der Zeit in gewöhnliche Klöster über.

Von den Schwesterhäusern, den Frauenvereinen des gemeinsamen Lebens, — der dritten Stiftung — ist weniger zu sagen. Ihre Einrichtung war parallel derjenigen der Brüderhäuser: eine Pflegerin, Martha, stand an der Spitze, eine Ober-Martha in Utrecht führte die Aufsicht über alle Vereine der Nähe. In ihrer Beschäftigung wechselte Händearbeit: Nähen, Weben mit geistlichen Uebungen und dem Unterricht der weiblichen Jugend. Alles erinnert an die Beguinen besserer Zeiten. Ein gereifter Geistlicher hatte die geistliche Leitung; im Mutterhause zu Deventer war es Groot zuerst gewesen; nach ihm Gronde, nach Gronde Brinkerink (seit 1392), der an andern Orten neue Häuser stiftete, auch in Deventer selbst ausser demjenigen in Groot's Hause „ein neues Kloster ausserhalb der Stadt mit grosser Mühe errichtete, in welches er einige Schwestern aus dem Hause Groot's übersetzte, die er in den h. Schriften unterrichten liess, mit dem regulirten

Ordensgewande begleitete und zu beständiger Eingeschlossenheit verhielt". Diess fällt offenbar in die späteren Jahre, denn Brinkerink starb erst 1419. In den 26 Jahren, während denen er die Leitung hatte, wuchs die Zahl der Schwestern von 16 auf 150. Man sieht, wie diese Schwesterhäuser (schon unter Brinkerink) grossentheils in Nonnenklöster (wohl aus den bekannten Gründen) übergingen.

Wie die anfangs nur aus religiösem Assoziationstrieb entstandenen Brüderhäuser sich, die einen, in bestimmte Fraterhäuser ausschieden, mit Beziehung auf die Jugend und ohne bestimmtes Gelübde, so bildeten sich die andern zu bestimmten kirchlich-klösterlichen Instituten, zu regulirten Chorherren nach der Regel des h. Augustinus aus, wie das schon in Groot als ein bestimmtes Ideal gelegen war und von Fl. ausgeführt wurde. Die überwiegend beschauliche Lebensrichtung der Einen zog ganz auf diese Seite, und wenn sie die eigentliche Klosterregel nicht von selbst vorgezogen hätten, so wurden sie zu dieser durch die übrigen Orden selbst gedrängt, welche ein solches Leben nur als inner den anerkannt kirchlichen Formen für möglich und erlaubt hielten. Das erste dieser regulirten Klöster, das zu Windesheim, blieb das Hauptkloster, wornach die Gesammtheit in Nord- und Süd-Niederland und in Deutschland die Klöster der Windesheimischen Kongregation hiessen.

Während die Fraterhäuser nur in grösseren, für allgemeine Bildung empfänglichen Städten gediehen (übrigens oft auch auf Wunsch der Magistrate errichtet), liessen sich die Klöster überall anlegen, wesswegen wir sie auch zahlreicher finden als die Fraterhäuser (wurden aber auch von den Magistraten vielfach ungern gesehen, „weil die städtischen Einkünfte durch den Uebergang weltlicher Güter an die Kirche zum Eigenthum litten, von der man nur mit Mühe einige Abgaben erheben konnte"). Im J. 1430 „war die Zahl solcher Klöster schon zu 45 angewachsen". Ihre Einrichtung war die gewöhnliche: Priester, Laienbrüder, freiwillige Diener.

Thomas von Kempen.

»Je weiter Einer nach Aussen sich zerbreitet, um so kleiner wird er im Innern.«
Thomas' Reden an die Novizen. I. Buch, 3. Rede.

Der unsterbliche Verfasser der „Nachfolge Christi" Thomas Hamerken (Hemerken, Malleolus) ist ums Jahr 1379 oder 1380 geboren im Städtchen Kempen (woher er den Namen trägt) in den Rheinlanden; sein Biograph Badius sagt unrichtig: in Kampen in Oberyssel; denn Thomas selbst nennt sich a Kempis, während er, wenn von Kampen die Rede ist, diese Stadt nie anders als Kamp, ihre Einwohner Kampenses nennt; ausserdem sagt Johann Busch, der Verfasser der Windesheimer Kronik († 1479, acht Jahre nach Thomas), ausdrücklich, dieser sei zu Kempen im Erzstift Köln geboren.

Seine Eltern waren unbemittelt; der Vater, Johannes, war ein Handwerker, die Mutter hiess Gertrud. Einem älteren Bruder, Johannes, sind wir bereits begegnet (S. 650); wir lesen auch noch von einem jüngeren, Gobelinus, der sich später ebenfalls der Brüderschaft anschloss, einige Zeit, gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, zu Zwoll lehrte, und dann Mönch wurde.

Die Eigenschaften des Vaters und der Mutter — Thätigkeit und Frömmigkeit — scheinen vereinigt auf Th. übergegangen zu sein; doch wissen wir nichts Näheres von seinen Kinderjahren. Dreizehn Jahre alt machte er den Weg, den sein Bruder vor ihm eingeschlagen und den überhaupt viele Kempener damals einschlugen, denn man stösst unter den

Genossen der Bruderhäuser und der Windesheimer Kongregation auf manchen Kempener Namen. Er wanderte nach Deventer, wo die berühmte Schule war, und von da nach Windesheim, seinen Bruder Johannes, damals Windesheimer Chorherrn, aufzusuchen, der ihm, dem fremden, unbemittelten Knaben, Rath und Anweisung geben sollte. „Auf dessen Anrathen begab ich mich, wir wollen Th. selbst reden lassen, zu dem ehrwürdigen Manne, Mag. Florentius, dessen Ruf auch schon zu uns ins Oberland gedrungen und mein Herz zu ihm gezogen hatte. Schon sein Anblick und seine Ansprache kündeten mir den frommen, rechten und liebenswürdigen Mann an. Sobald er mein Anliegen vernommen, ward er in Milde gerührt, behielt mich einige Zeit bei sich im Hause, sandte mich dann in die Schule und gab mir überdiess die Bücher, deren ich bedurfte. Endlich erwirkte er mir freie Wohnung bei einer ehrbaren und frommen Matrone (wer denkt nicht an Luther in Eisenach?), die mir und andern Klerikern viel Gutes erwies" (war es etwa die Zwedera? S. 648). — Die Schule leitete damals Böhm (Boheme), ein Freund des Florentius, unter dessen Leitung auch der Chor stand, ein trefflicher Schulmann, der zugleich eine gute Zucht unter den Schülern hielt. Wie er dem Th. das Schulgeld schenkte, lasen wir bereits (S. 647). Einen unauslöschlichen Eindruck machte aber auf das kindlich reine Gemüth des jugendlichen Thomas die Persönlichkeit des Florentius und die ganze Anschauung der Brüder-Gemeinschaft, an deren Spitze jener stand. Sein sehnlichster Wunsch war, in das Bruderhaus selbst aufgenommen zu werden, der ihm endlich gewährt wurde. Es war das letzte Jahr seines 7jährigen Aufenthaltes in Deventer. Bleibende Dankbarkeit, die er in rührenden Worten ausspricht für alle Wohlthaten in diesen 7 Jahren, bewahrte Th. seinem Wohlthäter. „Wenn auch Alle schweigen, würde ich doch nicht schweigen, sondern die Erbarmungen des Herrn Florentius in Ewigkeit singen; denn fürwahr, sieben ganzer Jahre habe ich die Grösse seiner Güte durch eigene Erfahrung erprobt". Aber noch mehr als die ökonomische Unterstützung bedeutete die geistige Atmosphäre, in der er lebte. „Den frommen Wandel der Brüder

fasste ich aufmerksam ins Auge und ward ob ihren guten Sitten und den Worten, die von dem Munde dieser demüthigen Diener Gottes flossen, gar sehr erquickt und erbaut, denn ich erinnere mich nicht, dass ich jemals so fromme und in der Liebe Gottes und ihrer Nebenmenschen so eifrige Menschen gesehen hätte, die unter Weltmenschen lebten und doch gar nichts Weltliches an sich hatten, ja auch um keine weltlichen Angelegenheiten sich zu kümmern schienen". Den tiefsten Eindruck, wie gesagt, machte aber Florentius selbst auf ihn. Nichts ist naiver, als wie er erzählt, wie einmal Florentius im Chor seine Hände ihm zutraulich auf die Schultern gelegt und aus seinem Buche mitgesungen habe. „Da blieb ich wie eingewurzelt stehen, und wagte nicht mich zu rühren, ganz erstaunt über diese Herablassung". Ueberhaupt, wenn er ihn im Chor gesehen habe, die tiefe Andacht auf dem Antlitz des Mannes und in seiner ganzen Haltung, habe er sich, sagt er, „ernstlich gehütet, auch nur ein unnützes Wort zu reden". Er hat keinen Zug aus der Zeit, besonders da er im Florentius-Hause war, vergessen. Es thut ihm wohl, zu sagen, wie, wenn Florentius krank war und privatim ass, er „ob auch dessen unwürdig", oft von ihm berufen worden sei, ihm den Tisch bereitet, das Wenige, das er verlangte, aus der Speisekammer herbeigeholt und ihm „mit vieler Freude und Herzenslust" aufgewartet habe; wie er öfters als Bote zu den Schwestern habe gehen müssen, um zu sagen, sie möchten für den kranken Florentius beten (S. 659); wie er ihn selbst, so stillen Frieden auf seinem Antlitz, habe krank im Bette liegen sehen. Auch den berühmten Arzt und Pfarrer zu Almel, Eberhard von Elza (S. 659), der ihn von einer schweren Krankheit gänzlich kuriret, hat er in liebendem Gedächtniss behalten.

Als Th. im letzten Jahr ins Bruderhaus aufgenommen wurde, hatte er Arnold von Schoonhoven zu seinem Stubengenossen und „wir beide begnügten uns mit einer kleinen Kammer und mit einem Bette". Der Umgang mit diesem frommen Freunde bestärkte ihn in allem Guten. „Alle Morgen um 4 Uhr, wenn die Glocke das Zeichen gab, stand Arnold alsbald erwachend hurtig auf, kniete vor dem Bett nie-

der und betete kurz. Dann kleidete er sich schnell an und eilte zu der (gemeinsamen) Frühmesse. Er liebte aber stille verborgene Plätzchen, um nicht im Gebet gestört zu werden, und um so eifriger betete er, je geheimer er war. Es begab sich einige Male, dass ich ihn unvermerkt bemerken konnte! Welch' eine Andacht! Ich selbst ward dadurch zum Gebet entzündet und wünschte die Gnade solcher Andacht zu empfinden, wie er sie täglich zu haben schien.... Vor der Süsse derselben hörte man ihn oftmals in Jubeltöne ausbrechen.... In der Schule mit den Jünglingen hörte er nicht auf ihr kindisches Gelärm, sondern brachte, was der Magister las, zu Papier und wiederholte es nachher entweder für sich oder mit einem Freunde. Nie zerstreuete er sich, sondern wenn er die Lektionen inne hatte, las er in der h. Schrift.... An den Feiertagen führte er viele Schüler, welchen Alters oder welcher Kenntniss sie auch sein mochten, mit sich in das Haus des Herrn Florentius (S. 674), die Kollatien anzuhören, sich freuend über die Bekehrung Einiger, hoffend auf die der Andern". Er war, wie man sieht, eine innige, nicht gerade hoch begabte Seele; „mehr vermochte er in schlichten, frommen Worten, als in gelehrtem Latein.... Er arbeitete nicht so sehr, um viele Wissenschaft zu erwerben, als um ein gutes Gewissen und die Reinheit des Herzens zu bewahren, denn er wusste, dass, die reines Herzens sind, selig seien und Gott gefallen". Sein Hauptwunsch war, bleibend unter die Brüder des gemeinsamen Lebens im neuen Florentius-Hause aufgenommen zu werden. „Lerne gut schreiben, dann hast die Hoffnung", gab ihm auf die wiederholten Bitten — „ihn zu prüfen" — Florentius zur Antwort, und nun arbeitete er mit rastlosem Eifer, die Schreibekunst zu erlernen. Sein Wunsch wurde ihm nach einem Jahre erfüllt; und würdig reihte er sich an „die ersten Brüder, die gleich jungen Oelbäumen in jenes Haus verpflanzt waren". Er verblieb darin bis zur letzten Zeit seines Lebens, „gleich einem unschuldigen Knaben", gehorsam und unterthan und eifrig zu allen Arbeiten: er war „unzufrieden, wenn man ihn nicht immer in der Nacht aufweckte, um den Brüdern im Bierbrauen zu helfen". Arnold

starb, wie er gelebt, „bereit“, wie er sagte, und „ohne die mindeste Traurigkeit“, im 31. Jahre seines Klerikerlebens in den Armen der Brüder zu Zütphen 1430.

Das war der Stuben- und Studiengenosse des Thomas, der diesem Jugendfreunde ein liebliches Denkmal in einer kurzen Biographie gesetzt hat. Eine andere Laufbahn hatte er selbst. Sieben oder acht Jahre war er in Deventer gewesen. Ueber seine Studien selbst lesen wir nichts Näheres. Neben denselben trieb er das Abschreiben, worin er sehr geschickt war (und was diese höhere Schönschreibekunst für Mühe und Arbeit erforderte, ermisst man leicht, wenn man solche alte, geschriebene Bücher aus Klöstern in Einsicht genommen hat). Nun mochte er 20 Jahre alt sein oder etwas darüber: seine Studien waren vollendet. Sein sehnlichster Wunsch war — ein Klosterleben: „dem Dienste Gottes in Gehorsam, Armuth und Keuschheit sich zu weihen“; diesem Wunsche kam Florentius entgegen, der mit seiner Gabe, die Geister zu unterscheiden und zu erkennen, die beschaulich-aszetische Richtung des Th. herausgefühlt hatte. Er empfahl ihm daher dieses Leben in einem Kloster der regulirten Chorherren des h. Augustinus. Mit einem Empfehlungsbriefe an Johannes von Kempis, Bruder des Thomas, der damals Prior des S. Annen-Klosters bei Zwoll war, und mit seinem Segen entliess er ihn. „Es war im Jahr 1399, da kam ich Thomas Kempis, ein Schüler von Deventer, des Ablasses wegen nach Zwoll, ging dann freudig auf den Berg der h. Agnes und hielt bittend an, an diesem Orte bleiben zu dürfen, wo ich auch barmherzig aufgenommen ward“. In derselben Chronik lesen wir dann unter dem Jahre 1406: „In diesem Jahre, am Fronleichnamsfest, wurden zwei Brüder, die Kleriker waren und ein Laienbruder eingekleidet. Nämlich Bruder Thomas Hamerken von Kempis, ein leiblicher Bruder des ersten Priors, Bruders Johannes von Kempen....“ So lange hatte die Novizenzeit, wir wissen nicht recht warum, angedauert. Die Zustände des Klosters waren eben anfangs sehr schwankend gewesen.

Das Kloster auf dem Agnetenberg war also der stille Hafen, in den Th. im 20. Jahre seines Lebens einlenkte, um

ihn im 92. Jahre mit einem noch viel stilleren zu vertauschen. Welches die Anfänge dieses Klosters in Zwoll waren, haben wir oben gesehen (S. 627). „Indessen ereignete es sich, fährt Thomas in seiner Chronik fort, dass der ehrwürdige Magister Groot gegen den Anfang der Fasten hin nach Zwoll kam und daselbst einige Tage verblieb, seine geistlichen Kinder zu trösten und im Guten zu befestigen.... Da begaben sich Einige aus den Jüngern, die daselbst zusammen wohnten, in der Stille zu ihm und eröffneten ihm ihr Verlangen, ein stilles und verborgenes Leben zu führen, indem sie ihm bekannten, sie könnten den Umgang mit Weltlichen nicht ohne Nachtheil ertragen, sondern lieber wollten sie, wenn er ihrem Verlangen nicht entgegen wäre, ausserhalb der Stadt wohnen". Sie gehen nun mit einander vor die Stadt hinaus gegen den Nemeler Berg, besteigen ihn, und sehen von da in ein tiefes, enges Thal. „Das, meinen sie, wäre ein guter, geruhiger Ort, Christo verborgen vor der Welt zu dienen.... Diess aber sprachen sie... in Einfalt ihres Herzens und dachten, sie sollten daselbst unter einem aus grünem Reisich geflochtenen Dache in Verborgenheit beisammen leben". Besonnener jedoch war Groot; er fand die tiefe, eingeschlossene Lage weder diätetisch, noch im Blicke auf etwaige künftige Erweiterungen zuträglich. Dagegen eine Ebene auf der Mittagsseite eines andern Berges an der fischreichen Vecht entsprach ganz seinen Gedanken. „Hier schlaget eure Hütte auf; hier könnet ihr auch einen Obst- und Küchegarten anlegen. So der Herr mir das Leben schenkt, werde ich hier oft bei euch sein". Das war im Jahr 1384. Im selben Jahre starb Groot. Nach seinem Tode blieb indessen das Unternehmen nicht liegen. Von den Erben von Berkman und Nemel erbaten sich die Brüder und erhielten sie den Grund und Boden, von einer frommen Matrone ein kleines Haus dabei. Aber wie dürftig war dieser Anfang, mit wie vielen Entbehrungen verknüpft! Eine arme Berghütte aus Holz und Lehm mit einem strohernen Dach! Nur die Eifrigeren unter den Brüdern kamen dahin, zuweilen übernachteten sie auch da auf Stroh; das Essen mussten sie mit sich nehmen. Das war im Jahr 1386. Doch kam es bald besser: Geschenke von verschiedenen Seiten halfen auf. Bis

jetzt war es ein einfaches „Bruderhaus“ gewesen; im Jahr 1398 drangen die Aelteren auf Umwandlung in ein Kloster; dazu bestimmte sie die Rücksicht auf die inneren Zustände wie auf die äusseren Verhältnisse. „Sie sahen, sagt Th., dass ohne klösterliche Zucht der Stand des Hauses nicht in gehöriger Leitung fortbestehen könne“ (?); auch „wollten sie den Mund der rings sie anbellenden Verleumder schliessen, die in weltlicher Arglist das Leben der Brüder zu beunruhigen strebten; daher beschlossen sie, ihre Zuflucht zu dem h. Ordensgewande zu nehmen“. Der Bischof und Landesherr gab die Erlaubniss dazu und so entstand das Kloster auf dem Berge der h. Agnes bei Zwoll, trotz des anfänglichen Widerstrebens des Zwoller Rathes.

Im folgenden Jahre, wie wir sahen, war Th. in das Kloster als Novize getreten, 1406 eingekleidet worden.

Im Jahr 1413 wurde er zum Priester geweiht. Diese priesterliche Würde hat er, wie jeden Punkt, jede Wendung in seinem Leben — es ist diess ein karakteristischer Zug an ihm — auf's Gewissenhafteste in ihrer ganzen Bedeutung sich vorgehalten; wir wissen ohnehin aus dem Leben von Groot und Florentius, welch ein hohes (sittliches) Bewusstsein von dem Priesterthum in diesen Kreisen herrschte. Um diese Zeit nämlich, oder doch nicht lange darnach, scheint Thomas eine Schrift geschrieben zu haben — das vierte Buch von der „Nachfolge“ —, die vom Abendmahl und — Priesterthum handelt, dessen höchstes Amt eben die Konsekration ist. „O wie gross und ehrwürdig, lesen wir da, ist das Amt der Priester, denen es gegeben ist, den Herrn der Majestät mit heiligen Worten zu konsekriren, mit den Lippen zu benediziren, mit den Händen zu halten, mit dem eigenen Munde zu nehmen und den Uebrigen zu reichen. O wie rein sollen diese Hände sein, wie rein der Mund, wie heilig der Körper, wie unbefleckt das Herz des Priesters, zu welchem so oft eingeht der Urheber der Reinigkeit!... Siehe, Priester bist du geworden (lässt Th. die Stimme des Herrn zu ihm reden), und zur Feier des Sakraments geweiht. Sieh nun zu, dass du getreu und andächtig zu seiner Zeit Gott das Opfer bringest, und dich selber untadelhaft darstellest. Nicht erleichtert hast

du deine Last, sondern gebunden bist du nun mit noch engerem Bande der Zucht und gehalten zu grösserer Vollkommenheit der Heiligkeit...."

Diess klösterliche Stillleben erlitt selten äusserliche Unterbrechungen, doch ganz lief es auch nicht ohne diese ab. Vorerst nennen wir die Pest, von der Oberyssel und auch das Kloster der h. Agnes mehrmals heimgesucht wurde: in den Jahren 1421, 1450, 1452 und 1454; die letztere „war darin merkwürdig, dass sie mit Erkältung des Halses und mit Schmerzen in der Brust und in der Seite anfing". Jedesmal forderte sie auch im Agnes-Kloster ihre Opfer, die Thomas in seiner Chronik verzeichnete. Auf seinem religiösen Standpunkte sah er übrigens in ihr „eine milde und barmherzige Strafruthe Gottes über das christliche Volk, damit sie nicht diese Welt, die sie nun bewohnen, statt des himmlischen Reiches lieben". — Auch die Angriffe, welche schon Groot, wie wir wissen, vorzugsweise von der Geistlichkeit, dann die Bruderhäuser zur Zeit des Florentius von Seiten der Mönche erfahren hatten, wiederholten sich; besonders von Seite eines Dominikaners, Grabow, der zuerst beim Utrechter Bischof, dann auf dem Konzil zu Konstanz die Brüderschaft denunzirte, dass sie keiner approbirten (Religio) Mönchsinstitution — folglich der Welt noch — angehörig, doch die Mönchsgelübde halte und dadurch gegen beides sich versündigen — gegen die Welt, in der sie seien und deren Pflichten sie doch nicht erfüllen, und gegen die Religion (das Mönchsleben), die sie bekennen, ohne doch legitim in ihr zu stehen. Es sei diess eine Monstrosität, und dergleichen. Diese Angriffe, die aber zu Konstanz, besonders durch Gerson, glänzend zurückgeschlagen wurden, so dass Grabow widerrufen musste, betrafen nun allerdings direkte nur die Fraterhäuser; doch bei der innigen Verbindung beider war auch die Windesheimer Kongregation und gewiss auch unser Thomas, der seine schönsten Jugenderinnerungen in dem Fraterhause in Deventer hatte, in Mitleidenschaft gezogen. — Aufs Unmittelbarste aber wurden beide Stiftungen, die Fraterhäuser und die Windesheimer Klöster, zugleich betroffen durch die bischöflichen Wirren nach dem Tode Friedrichs von Blankenheim, Fürst-

bischofs von Utrecht, der nach 30jähriger Regierung in einem Alter von ungefähr 80 Jahren im Jahr 1423 in seinem Schlosse Horst aus diesem Leben geschieden war, ein Mann, von dem Thomas in seiner Chronik sagt, dass das Stift Utrecht unter ihm sein goldenes Zeitalter gehabt habe. Zu seinem Nachfolger wurde Rudolph von Diephold gewählt, dessen Wahl aber — als eines „unfähigen“ Subjektes — Papst Martin V. nicht anerkannte. Dieser ernannte an Rudolphs Statt den Bischof von Speyer, der aber mit päpstlicher Zustimmung die bischöfliche Würde an Zweder von Kuilenburg abtrat. Die oberysselschen Städte, der Herzog von Geldern, und auch ein Theil der Geistlichkeit liessen indessen nicht von Diephold, wesswegen der Papst die widerspenstigen Gemeinwesen mit dem Interdikte belegte. Es wiederholte sich nun, was so oft im Mittelalter. Ein Theil der Geistlichkeit, besonders die Ordensleute gehorchten dem Papste und stellten den Gottesdienst ein; umgekehrt forderte die bürgerliche Obrigkeit die Geistlichkeit zur Haltung des Gottesdienstes auf, oder aber sollten sie das Land meiden. Die Stellung der Brüderschaft und der Windesheimer Kongregation war eine entschieden kirchlich-päpstliche. Sie gehorchten Martin. „Ach, guter Gott, ruft Th. aus, sobald das Interdikt uns bekannt gemacht wurde, an der Vorfeier des h. Lambertus, stellten wir unsern Chorgesang ein. Und da wurden die Grossen des Landes und viele gemeine Leute gegen uns und andere Religiosen aufgebracht, und wir litten vielfältige Schmach“. Man forderte sie auf, den Gottesdienst wieder zu eröffnen und da sie sich dazu nicht verstehen konnten, mussten sie das Land verlassen. Die Brüder zu Deventer gingen nach Zütphen, die Windesheimer Kanoniker nach Northorn, die Kanoniker zu S. Agnes aber nach Friesland. Es waren ihrer 24, auch Th. unter ihnen, der damals Subprior war. Die erste Nacht, so beschreibt er die Flucht, herbergten sie im Hause der Schwestern zu Hasselt auf Heu und Stroh im Stalle; des andern Tages nahmen sie ein kleines Schiff und fuhren nach ihrem Stift Lünekerk in Friesland. Es war diess im J. 1429. Drei Jahre dauerte das Exil, das im J. 1432 ein Ende hatte. Nach dem Tode nämlich Papst Martins V. wurde Rudolph von Diep-

hold durch Eugen IV. im Bisthum bestätigt; ein päpstlicher Legat erklärte in einer zu Vianen gehaltenen Versammlung den päpstlichen Bann für erloschen. Auch Th. kehrte wieder in sein liebes S. Agnes zurück.

Seinem Kloster hat Th. in verschiedenen Verwaltungen und Aemtern gedient: zuerst als Subprior, dann als er dieser Stelle enthoben ward, als Schaffner, ein Amt, in dem er die Oekonomie des Hauses zu besorgen hatte. Wie gewissenhaft er es auch mit dieser Stelle nahm, die kaum seiner Privatneigung entsprach, entnehmen wir aus seinem Werkchen über den „getreuen Haushalter" — ein liebliches Büchlein, in dem er sich und Andere über diese Art von Pflichten — er nennt sie das Amt der Martha — zu verständigen sucht. Schon die Liebe, die überfliesse gegen Alle, also, „dass man gerne auch Bitteres und in menschlichen Augen Verächtliches übernimmt zu einigem Labsal Schwacher und Unvermögender", dann die Selbstverleugnung und der Gehorsam und die darauf gegründete Ordnung im „Hause Gottes", kraft deren „alle besonderen Aemter in demselben so bestellt werden, dass Alle, die irgend Etwas zu thun berufen werden, nicht aus eigener Neigung und Zustimmung, sondern mehr durch den heilsamen Gehorsam dazu gezogen werden, aller Eigenheit entsagend, ob ihnen auch zuweilen das Herz darüber wehe thut, und es ihnen bitter ist", schon diese Motive, meint er, vermögen den Aszetiker, jedes übertragene Amt zu übernehmen, ohnehin müsse man, „ehe man Andern nach Aussen würdig dienen könne, innerlich sich selbst zuvor ersterben". Dabei verweist er auf das Vorbild Christi, der gehorsam gewesen; auch wie sehr es uns „den Engeln gleichstellt, von denen geschrieben steht, dass sie ausgesandt werden zum Dienste um dererwillen, die ererben sollen die Seligkeit" (Hebr. 1, 14); endlich auf den Lohn in der Zukunft, denn „was immer du zum Nutzen der Brüder thust, wird dir der gerechte Richter am Tage des Gerichts vergelten". Im Besonderen findet Th. für sein spezielles Amt als Schaffner einen Trost in der Schriftstelle, die er zunächst wörtlich fasst: „Es führte mich der König in seine Zelle" (Hohel. 1, 4). „Möge, sagt er, die Braut (von der im Hohenliede die Rede

ist) das Verständniss dieses Wortes im Dienste Christi verborgen (mystisch) haben; du halte es bei dir (schon) für etwas Grosses, wenn es (das Wort) bei dir auch nur in einem äusserlichen Werke, das ihm auch angenehm ist, zutrifft; wenn daher dieses Wort einen Bruder zum Dienst eines guten Kellermeisters hinzieht, so wird er allerdings einen reinen, vollen und vollkommenen, innerlich geschmackreichen und äusserlich nicht müssigen Sinn darin finden". So findet Th. im Hinblick auf dieses „liebliche" Wort noch einen unmittelbaren göttlichen Ruf zu seinem neuen Schaffneramte. „Zuversichtlich kannst du nun sagen, nicht ich habe mich eingeführt, sondern der König hat mich in seine Zelle eingeführt, ... er selbst wollte, dass ich armer und unwürdiger Mensch, wenigstens eine Zeit meines Lebens, jenes Amt verwalte und das besorge, was unter der Fürsorge des Kellermeisters steht". Es war ja überhaupt oberster Grundsatz des Th., Gott sich zu lassen; wesswegen er auch jetzt spricht: „Herr, was immer ich sage, was immer Anderes ich verlange, siehe, ganz bin ich in deinen Händen, thu' mit mir nach deinem Wort, nach deinem Wohlgefallen, nach deiner Anordnung und nach allem deinem Willen". Er weiss aber diesem „äusserlichen" Amte auch mannigfachen reichen Segen für die Anderen, für die er es verwaltet, und für sich selbst abzugewinnen. Durch seine Fürsorge würden „die Armen Christi" (Mönche) erleichtert, durch seine Arbeit würde den Anderen Ruhe. „Martha diene, arbeite und schaffe Gutes vor Gott und den Menschen, dass ihre Schwester Maria göttlichen Dingen um so freier abwarten kann.... Sei nur getreu, Martha, in deinem Dienste, diene also, trage Sorge, rüste, was Noth thut zu diesem Leben, in der Küche, in der Brauerei, im Keller, im Aussäen des Getreides, in der Mühle, was es sein mag.... Es bedürfen deines Dienstes die Diener Christi, und ohne deine Sorge sind sie nicht frei in Gott". Findet er doch (s. u.), dass beide Stände, der Maria- und der Martha-Stand, zusammengehören, und dass „beide sich befleissen sollen, Christum gemeinsam zu beherbergen". Den eigenen Gewinn aber aus diesem äusseren Amte schlägt er auch hoch an; eben schon darin, dass man Anderen in demselben diene, denn Brüdern dienen sei ein wahrer Dienst

Gottes und Christi, und ruhen darauf grosse Verheissungen; weiter dann darin, dass die Tugend, „welche durch Thun heller und wahrhafter sich erprobt, als wenn sie nur im blossen Gedanken und in der Einbildung besessen wird", hier ein Feld der Erprobung habe; „Gott kann mich, sagt er sich, dazu verordnet haben, auf dass ich, der ich zu den höheren und grösseren Dingen des beschaulichen Lebens vielleicht minder tauglich war, wenigstens in einem guten, thätigen Leben Frucht gewinne"; oder „damit ich den Gewinn der Demuth, der Geduld und anderer Tugenden zu meinem Nutzen so besser erfasste, oder damit ich wenigstens seinen Willen durch völlige Verleugnung des meinigen auf diese Weise erfüllte". Ganz besonders, und das ist sehr fein, findet er diesen Gewinn in der reichen Gelegenheit zu völliger Selbsterkenntniss; denn „wer in zeitlichen Sorgen (Geschäften) steht, der kann sich kaum von einer solchen Unvollkommenheit frei erhalten, dass ihn nicht oftmals die Begierde der Dinge festhält, sei es nun die Lust zu besitzen oder die Furcht zu verlieren; desshalb glaube ich, dass Niemand vollkommen weiss, wie es innerlich um ihn steht, als wenn er anfängt, sich mit zeitlichen Dingen abzugeben und äusserliche Sorgen zu haben. Wer nun aber damit zu thun hat, und doch die Liebe des Schöpfers den hinfälligen Kreaturen in seinem Herzen vorzieht, der fällt nicht so leicht in Schuld". Aber freilich auch der Marien-Stand dürfe dabei doch nicht Noth leiden; das Innere dürfe nicht vernachlässigt, der Sehnsucht nach himmlischen Dingen müsse genug gethan werden. Es sei das hoch von Noth, denn „oftmals wird das Gemüth in der Arbeit zerstreuet, desshalb soll es nach der Arbeit zur Einheit seiner selbst zurückkehren"; es sei grosse Gefahr sonst, sich zu verlieren, denn „alle zeitlichen Sorgen sind gefährlich, daher, so oft Zeit erübrigt, man sich in himmlischen Dingen üben soll". Mancher, der zur Verwaltung zeitlicher Dinge gelangt sei, habe sich zerstreut, nicht mehr bedacht, was er gewesen, und „ganz anders geschah ihm, als er geglaubt". Man müsse daher seines Innern pflegen; man könne es aber auch, wenn man nur wolle. „Hinreichende Zeit wirst du fin-

den, dem abzuwarten, wenn du keinen Augenblick müssig hingehen lässest, nicht bloss hinsichtlich der Arbeit, sondern auch hinsichtlich des Redens und Denkens". Der „milde" Herr werde dann auch seinerseits nicht fehlen; er, „der diejenigen immer zu belohnen pflegt, die ihm dienen, wird dir darum auch die Geheimnisse seiner Süssigkeit nicht versagen, weil er dich zu äusserlichen und knechtlichen Werken treu erfunden hat.... Wer das Amt der h. Martha getreu zu erfüllen sich bestrebt, der wird wohl auch zuweilen gewürdigt, die Süssigkeit der sich so selig fühlenden Maria zu geniessen und in der Stille göttlicher Tröstung und Ansprache verweilen zu dürfen". Es sei diess aber freilich nur ein Stündlein, dass man „mit seinem Herrn es sich wohl sein lassen könne"; man müsse wieder, „so schwer es auch falle", zurück zu seinen Geschäften, und desto treuer in deren Pflichterfüllung sich wieder beweisen. „Wenn du sagst mit Petrus, hier ist gut sein, so wundere ich mich nicht;... aber noch ist deine Stunde nicht gekommen; vielleicht wirst du hören: nicht desshalb habe ich dich hieher geführt, dass du stets hier bleibest, sondern dass du wissest, wie du wandeln sollest in meinem Hause; darum kräftigte ich dich durch den Wein der Liebe und gab dir Speisen in Fülle und wollte dich in deinem Verlangen nicht leer ausgehen lassen; siehe, deine Augen sehen nun, was ich denen verheissen habe, die mir dienen; kehre jetzt zurück in Frieden, und suche deine Brüder heim, damit sie nicht etwa warten und dich suchend fragen: wo ist unser Kellermeister? Du kannst aber wieder kehren zu mir, wenn du freie Zeit hast". Nur um so fröhlicher, meint Th., solle man dann zu seinen Geschäften, seinen Brüdern zurückkehren, wie Mosis Angesicht geglänzt habe, „als er kam vom Angesicht des Herrn zum Volke". Den Brüdern erscheine auch jeder Dienst, je bereitwilliger er sei, um so annehmlicher, und verpflichte sie um so mehr, den göttlichen Geheimnissen abzuwarten.

So hat denn also Th. über die Uebernahme des Schaffneramtes innerlich sich mit sich verständigt: sein Resultat ist: er wolle mit Freuden das Amt übernehmen und verwalten, „so lange er noch einen Fuss zu rühren vermöge". Er sucht

sich nun aber auch noch über die Grundsätze, nach denen er diess Schaffneramt verwalten wolle, klar zu machen. Getreu, diess ist das Erste, was er sich sagt, müsse ein Verwalter sein, getreu ökonomisch, dass er nicht das Seine suche; frei von aller irdischen Gewinnsucht; dann klug im Spenden, „je nach Zeit, Umständen und Personen". Doch diese Klugheit müsse mit Liebe verbunden sein, mit dem Willen, so viel zu thun, als man könne. „Habe grösseres Verlangen, wohlzuthun, als Etwas für den morgenden Tag zu behalten.... Wenn dein Wille bereit ist, im Verhältniss zu dem, das du hast, so ist er Gott angenehm, nicht aher nach dem, was du nicht hast. Gebricht es aber an Mitteln, so ist die Entschuldigung leicht, wenn anders nicht eine gewisse Zähigkeit oder die Furcht vor kommendem Mangel in Weg tritt". Wie aber, wenn der Befehl der Oberen der freigebigen Liebe Schranken setzt? „Eines weiss ich noch, was dem schwer fallen könnte, der gern gibt; wenn seine Hand durch den Gehorsam der Oberen gebunden wird". Wie dann? dann erinnert sich Th., dass „Gehorsam besser ist, denn Opfer". Doch „kann dein guter Wille in Wenigem vollbringen, was du gerne gethan hättest bei grösserem Reichthum. Wer bereit ist, Geringes zu geben, wenn er wenig hat, wird gewiss auch nicht zögern, Grösseres zu geben, wenn er durch Gottes Güte reicher geworden ist. Im Kleinen lerne, was du glaubst im Grossen thun zu sollen". — Wie so nicht ohne Liebe, ebensowenig könne aber ein Schaffner auch ohne Glauben sein: diess ist eine weitere Bedingung. „In einem Hause, wo Ueberfluss an Armuth ist, und Viele zu Tische sitzen, da ist der Weg zu spenden schmaler". Man habe aber dann nur um so mehr auf Gottes Barmherzigkeit zu vertrauen. Christus habe das Volk sich lagern heissen (Matth. 14., Mark. 8.) und sie seien Alle satt geworden. „Da schau' an den Glauben, wie viel er vermag, wie du nicht verzweifeln, sondern ausdauern sollst, auch wenn du nicht hast, was du vorsetzest. Gib, so viel du kannst, und Gott wird für die Zukunft sorgen. Viel vermag der Glaube der Guten in der Noth. Und sie werden nicht zu Schanden werden, es sei denn, dass sie mehr auf menschliche als auf göttliche Hülfe hoffen. Beispiele des Glau-

bens (der Glaubenserhörung) hast du von Andern gehört; doch wie? hast du nicht selbst auch sie erfahren"? Th. erinnert (er erzählt das noch weitläufiger in seiner Chronik) an einen reichen Fischfang in der Vecht, als viele armen Gäste im Kloster anwesend waren. „Wer heute gegeben hat, fährt er fort, wird auch morgen geben. Und es wird ja nicht, damit ich so sage, was Christo gegeben wird, einem Geizigen oder Zähen oder Undankbaren oder Unwissenden oder Vergesslichen gegeben.... Es ist Sache der menschlichen Gebrechlichkeit, sich allzu sehr um das Zukünftige zu bekümmern; und vom Verliehenen nicht freigebigen Gebrauch machen können, ist Zeichen eines elenden Gemüthes; der Karge hat immer Mangel; dem glaubensvoll Vertrauenden gehört die ganze Welt voll Reichthümer".

Das sind die leitenden Grundsätze, die Th. sich in seiner Verwaltung vorhält. Aber auch an andern Verhaltungsgrundsätzen lässt er's nicht fehlen. In seinem Thun will er nicht zu voreilig und nicht zu langsam sein; „die Tugend steht immer zwischen beiden in der Mitte; du sollst daher das Maass deiner Möglichkeit bewahren und das Sprüchwort bedenken: viel (multum) thut, wer eine Sache gehörig und wohl thut'. Gegen die Andern nimmt er sich vor, in seinem Amte als Schaffner nicht gebieterisch, — „besser ist es, du sprichst hinsichtlich der Dinge, die gethan werden müssen, in bittendem als in befehlendem Tone", — nicht zurückhaltend, unfreundlich, verschlossen, aber auch nicht geschwätzig zu sein; „sei bereit, Jedem Genüge zu thun, der Etwas von dir fordert, nur lass Keinen bei dir müssig stehen". In kleineren Bedürfnissen, die anzuschaffen sind, „handle sofort in Gottes Namen, ohne viel davon zu reden; in geistlichen und grössern Angelegenheiten hole den Willen der Vorgesetzten ein". In Sachen, die „deiner Sorgfalt nicht anvertraut sind, mische dich nicht". Alles „nach deiner Meinung haben wollen, ist irrthümlich und unmöglich".

Nun Th. das Martha-Amt so gewissenhaft gefasst und gezeichnet hat, mahnt er letztlich auch die „Maria", die andern Brüder, die dem geistlichen Leben obliegen können, der Martha ihr Amt nicht sauer zu machen, auch wenn sie es zu-

weilen mangelhaft verwalte, sondern zu erleichtern. „Je geduldiger, gütiger und ruhiger du bist, um so leichter wird deiner Schwester alle Arbeit, und um so erträglicher ihr Geschäft“. Sie, die Maria, solle „ersetzen durch h. Uebungen, was ihre Schwester nicht vermöge in geistlichen Dingen und ihrer eingedenk sein bei ihrem Geliebten“.

Diess ist der Inhalt des Büchleins vom „getreuen Verwalter“. Wir dürfen annehmen, dass Th. in diesem Geiste sein Amt auch verwaltete. Wie lange er es aber zu tragen hatte, wissen wir nicht. Doch scheint er bei Zeiten desselben wieder enthoben worden zu sein. Wir sehen diess aus seinem „Büchlein von der Einsamkeit und dem Stillschweigen“. Er hatte nämlich die köstliche Gewohnheit (es war diess mehr oder weniger hergebrachte Sitte von Groot und Florentius), seine Grundsätze, Vorsätze, Gedanken, Gefühle sich schriftlich zu verzeichnen, besonders bei jedem Abschnitte seines Lebens, um über das vor ihm Liegende sich recht klar zu machen und aus dem hinter ihm Liegenden die Bilanz zu ziehen. Als er nun seines Schaffneramtes „ledig“ wurde, und seiner Meditation und seinen Büchern „wieder gegeben“, schrieb er das oben genannte Büchlein, in seiner Art ebenso lieblich, als das vom Verwalter. Es ist (wie dieses) in der Form an einen Bruder gerichtet, den er anredet; der Bruder ist aber er selbst und wer in derselben Lage ist. Wie er früher, schreibt er im Vorwort, ihm (dem Bruder) in seinem Amt zu Hülfe gekommen sei, so wolle er ihm, nun er frei sei, den brüderlichen Trost auch nicht entziehen und ein wenig von der Liebe zur Zelle und der Hut des Stillschweigens sprechen. „Du sollst in dieser Zurückgabe deiner selbst die göttliche Güte, die so vielfältig über dich waltet, erkennen und, aus was immer für einer Ursache es geschehen ist, ihm danken. Ich nehme an, dass zu deinem Gewinn sein wird, was immer du in jenem Amte erfahren hast und früher nicht kanntest. Ebenso hoffe ich, dass nicht minder dir zu deinem Guten ausschlagen wird, dass du nun befreit und gelöst und dir völliger wiedergegeben bist.... Wie der Thon in der Hand des Töpfers, also sollen wir sein in seiner Hand; nur würdige Er uns, uns zu machen zu einem Gefäss zur Ehre und nicht

zur Schmach". Was nun jenes Amt betreffe, das jetzt hinter ihm liege, so „bist du jetzt wohl nicht weniger nütze und tauglich, um fromme Werke zu thun; aber vielleicht munden sie (dir) jetzt nicht so, weil sie jetzt nicht mehr so gut am Orte sind. Aber was sie noch in der Folge werth sein mögen, weisst du nicht, da ein ähnlicher Fall wieder eintreten könnte". Jedenfalls werde er, wenn er diese jüngste Vergangenheit überdenke, den Unterschied von damals und jetzt klarer erkennen. „Du wirst auch sehen, dass es nicht deine Kraft war, wenn du deine Seele unter der inneren Hut auch in den äusseren Geschäften bewachen konntest, da selbst im Stande der Ruhe die menschliche Schwäche sich kaum zu bezwingen vermag. Gott also hat deiner geschont und desswegen freue dich in der gewonnenen Einfalt (Musse) und richte nun deinen Sinn um so freier zum Verständniss geistlicher Dinge".

Statt des Schaffneramtes wurde Th., vielleicht bald darauf, zum Novizenmeister erwählt, ein Amt, das eben so sehr für ihn, als er für dasselbe passte. Wir werden aus Wessels Leben ersehen, wie Th.'s Name schon die jungen Leute herbeizog. Diess Amt scheint er bis in sein höheres Alter verwaltet zu haben. Die Reden an „die Novizen" und (vielleicht) an die „Brüder" datiren aus dieser Zeit und verdanken diesem Amte ihre Entstehung.

Im 67. Jahre seines Alters (1447) wurde er noch zum zweiten Male zum Subprior gewählt, — eine Stelle, die er bis an sein Ende (scheint es) behielt.

Diess sind die dürftigen Notizen aus der Geschichte eines klösterlichen Stilllebens, das wie ein sanfter Bach, in dem sich der wolkenlose Himmel spiegelt, dahin floss. So wenigstens glauben wir es gerne. Aber wo und wem wäre diess hienieden ganz beschieden? Und wo die äusseren Kämpfe fehlen, treten an deren Stelle innere, von denen die Welt nichts ahnt und von denen oft die zartesten Gemüther am ehesten getroffen werden, weil sie Alles zart und rein und tief empfinden und auffassen. Wir haben alle Ursache zu vermuthen, dass auch Th. diese Kämpfe erfahren habe, der so viel von ihnen zu sagen weiss; nur dass, seinem Grundsatze gemäss, von seiner

Person überall zu schweigen, er diess direkte selten ausspricht. Doch bricht hie und da auch eine solche Aeusserung durch. So einmal, wenn er sagt in seiner Nachfolge, man solle nicht den Menschen voreilig glauben und vertrauen, sondern Gott allein, setzt er hinzu: „Ich bin es gelehrt worden zu meinem eigenen Schaden, und wollte Gott, zu grösserer Behutsamkeit und nicht um neue Thorheit zu begehen".

Wir nähern uns seinem Ende. Längst (1432) war ihm sein Bruder Johannes vorangegangen — im Frauenkloster Bethanien bei Arnheim, im 67. Jahre seines Alters, als erster Rektor und Beichtvater daselbst. Thomas, der von den Visitatoren ihm als Gefährte beigegeben worden war, hatte ihm die Augen geschlossen. In der Windesheimer Chronik steht von Johannes ein tief wahres Wort, das auch Th. öfters wiederholt. „Wir möchten, pflegte Johannes in seinen geistlichen Anreden zu sagen, gern demüthig sein ohne Verachtung, geduldig ohne Trübsal, gehorsam ohne Befehl, arm ohne Mangel, tugendhaft ohne Arbeit, bussfertig ohne Schmerz, gern gelobt ohne Tugend, geliebt ohne Gott, geehrt ohne Heiligkeit. Doch nicht also hat Christus unser Gott gethan und gelehrt, der das Reich Gottes nur denen verhiess, die sich Gewalt anthun würden...." Johannes hatte ein ziemlich hohes Alter erreicht; ein ungleich höheres erreichte aber Thomas. Im Jahre 1471, so heisst es in einem Zusatz zur S. Agnes-Chronik von unbekannter Hand, am Feste des h. Jakobus des Jüngeren (25. Juli), nach dem Komplatorium, starb unser vielgeliebter Bruder Thomas Hamerken von Kempen, im 92. Jahre seines Alters, im 63. ? (65.) seiner Einkleidung, und im 58. (?) seiner Priesterweihe. Er war in seinen Jugendjahren ein Zuhörer des Herrn Florentius zu Deventer gewesen, und von ihm zu seinem eigenen Bruder, damals Prior auf dem Berg der h. Agnes, gesandt worden. Er war zu jener Zeit 22 (20) Jahre alt. Er ertrug beim Anbeginn des Klosters grosse Noth, Versuchungen und Arbeiten. Er schrieb unsere ganze Bibel und viele andere Bücher für das Haus und zum Verkauf. Ueberdiess verfasste er selbst einige Schriften zur Erbauung der Jüngeren in fasslichem und einfachem Style, doch höchst gewichtig an Sentenzen und Kraft. Auch hatte er

eine ganz besondere Andacht, zum leidenden Heiland und die Gabe, Versuchte und Leidende zu trösten. Endlich ward er in seinem hohen Alter mit einer Wassersucht in den Schienbeinen heimgesucht und entschlief selig im Herrn. Er ward in der östlichen Gruft zur Seite des Bruders Herbort begraben". —

Der Mann der Erbauung des christlichen Europa's ist offiziell nie kanonisirt worden; es fehlte ihm dazu das wunderhaft Legendenartige. Aber Tausende und Tausende, die aus dem Quell seiner Andachtsbücher schöpften und schöpfen, feiern und segnen in wahrster und lebendigster Weise das Gedächtniss des Mannes, der in der stillen Klosterzelle zu S. Agnes das Göttliche so menschlich einfach, schön und wahr empfunden, gedacht und wiedergegeben hat.

Th. war „unter mittlerer Grösse, aber wohl gebaut; die Farbe seines Angesichtes lebhaft, nur etwas bräunlich, sein Auge so scharf, dass er selbst im höchsten Alter nie der Brillen bedurfte". — Er war vorzugsweise eine innerliche, kontemplative Natur. Für die Aussenwelt hatte er so wenig Sinn, dass „er sich nicht einmal die Namen und den Gebrauch solcher Sachen merken konnte". Man hörte ihn nie viel reden, denn er „vermied den Wortkram als einen giftigen Quell aller Uebel". Sass er im Kreise von Männern, die äusserliche oder weltliche Gegenstände verhandelten, so war er „gleich einem Stummen" und gab gar keine Antwort, nicht einmal, wenn er befragt wurde. Kam dagegen die Rede auf Gott und himmlische Dinge, dann liess er nicht lange auf Antwort warten, sondern „wie ein reiner Quell strömte er über". Wenn er betete, war sein Angesicht wie verklärt; da „stand er gleichsam nur mit den Spitzen der Füsse auf der Erde und es schien, als wolle sein ganzer Körper in den Himmel auffliegen, wo sein Geist und sein Verlangen war". Stets „stand er beim Psalmengesang aufrecht; nie setzte er sich, nie lehnte er weder Arm noch Rücken an; immer war er bei Tage sowohl als in der Nacht der Erste im Chor; immer der Letzte, der denselben verliess". Oft fühlte er mitten im freundlichen Gespräche mit den Brüdern „die Ansprache des Herrn im Innern"; dann bat er um die Erlaubniss, sich entfernen zu

dürfen; „ich muss gehen, pflegte er zu sagen, denn es ist Einer, mit dem ich in der Zelle mich besprechen muss". Man wird dabei unwillkürlich an Franziskus (siehe dessen Leben S. 552) erinnert.

Bei aller Kontemplation war doch Th. überaus thätig; wie er in seinen Schriften die Vereinigung von Martha- und Maria-Sinn, thätigem und beschaulichem Leben so anmuthig geschildert hat, so hat er auch selbst im Leben es geübt. Seine Zeitbenutzung war musterhaft. „Höchst selten legte er sich nach der Frühmette zu Bette; selbst dann nicht, wenn er sich nicht besonders wohl fühlte, sondern still kehrte er vom Chor in die Zelle, blieb bis zum Morgen wach und setzte sich hin, Bücher zu kopiren oder die Früchte seiner eigenen Betrachtung niederzuschreiben". Er besass eine ausgezeichnet schöne und geläufige Handschrift. „Noch ist eine ganze Bibel in vier Bänden von ihm vorhanden; überdem, sagt Franziskus Tolensis, ein sehr grosses Messbuch, sowie einige Werke des h. Bernardus, die man der Schönschreibekunst und dem unermüdlichen Fleiss des Th. zu danken hat". Auch die vier Bücher von der Nachfolgung Christi befänden sich noch in der Urschrift im Kloster. — Th. predigte auch zuweilen, wenn er darum ersucht ward, „doch that er diess nur, wenn er einige Zeit zum Nachdenken sich genommen, oder wenn er sich vorher durch einen kurzen Schlaf erquickt hatte". Oftmals strömte aus dem nahen Zwoll und selbst aus entfernteren Orten eine Menge Volkes herbei, die sein Ruf herbeigezogen hatte und die begierig waren, ihn zu hören. — Wie alle „Frommen" des Mittelalters war auch er Aszete. „An gewissen Tagen der Woche pflegte er sich zu geisseln und sang dabei den Hymnus: stetit Jesus". Auch in Speise und Trank war er strenge gegen sich. Seine Devise, die Franziskus Tolensis unter seinem schon halb erloschenen Bildniss geschrieben fand, war: „in allen Dingen habe ich Ruhe gesucht, aber nicht gefunden als in Höxkens ende Böxkens" (flamändisch: d. h. in verborgenen Winkeln und Büchern). —

Von dem Leben des Thomas haben wir nur zwei Biographieen, von denen leider keine eine gleichzeitige ist. Die eine ist von einem spätern Nachfolger im Subpriorat zu S. Agnes,

von dem Chorherrn Franziskus, gewöhnlich von Tol (Tolensis) genannt, der seine Notizen aus „alten Urkunden und Traditionen“ geschöpft haben will. Mit Recht klagt er, dass keiner der Zeitgenossen des Thomas sich es angelegen sein liess, diess edle Leben in urkundlich-sicherer Weise der Nachwelt zu überliefern, denn rhetorische Darstellung sei hier nicht von Nöthen. Doch ist er selbst nicht ganz frei davon, und gibt nur Weniges, wiewohl man alle Ursache hat, für diess Wenige ihm dankbar zu sein, das sich übrigens — wenigstens als allgemeine Regeln für den Aszeten — überall in den Schriften des Thomas wiederfindet, so dass man nicht einmal weiss, ob Franziskus diese Züge nicht aus des Thomas Schriften selbst gesammelt und dann auf ihn und sein Leben übergetragen hat. Der andere Biograph ist Jodocus Badius Ascensius (aus Assen bei Brüssel, geb. 1462, gest. 1535), ein Zögling der Brüderschaft, später berühmter Buchdrucker in Paris und Herausgeber der alten Klassiker, auch Freund des Erasmus. Er hat, was er an konkreten Zügen gibt, meist aus der vorigen Biographie und aus des Th. eigenen Schriften gezogen, die übrige Zuthat ist ziemlich geschmacklose, rhetorische Ausschmückung, die zu der Schlichtheit des Thomas nur gar nicht passt. Eine dritte Quelle sind des Th. eigene Schriften, besonders die Chronik des Agnesklosters und die Biographieen der Brüder.

Die Schriften des Thomas.

Thomas ist ein verhältnissmässig sehr reicher Schriftsteller; doch hat er nur für Zwecke der Aszese und Frömmigkeit geschrieben; und nichts lag ihm ferner, als was man Schriftstellern nennt oder Schriftsteller-Ruhm.

Wir nennen zuerst seine Reden an die Novizen, im Ganzen 30, abgetheilt in drei Theile. Sie haben vorzugsweise, wie sie denn für Novizen geschrieben (oder theilweise gehalten) sind, die aszetischen Tugenden: Demuth, Stillschweigen, Wachen, Gehorsam, Herzenshut u. s. w., oder auch das Wesen des Mönchslebens, den Segen der frommen

Gemeinschaften, zum Gegenstand. Der dritte Theil beschäftigt sich mit dem Marien- und Heiligen-Kultus, und schliesst mit Kirchweih-Reden. Jede Rede hat, wie das des Th. Weise durchweg in allen seinen Reden ist, ein Bibelwort als Motto an der Spitze, das oft sehr gut gewählt ist. Wenn er von dem Gemeinschaftsleben spricht, so setzt er das Wort, Ps. 133, voran: „Siehe, wie fein und lieblich ist's, wenn Brüder einträchtig beisammen wohnen"; wenn von der Stille, — Matth. 18, 20: „wo Zwei oder Drei versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen"; wenn von dem Aufstehen zum nächtlichen Chorgebet, — Mark. 14, 37: „Simon schläfst du? vermöchtest du nicht eine Stunde mit mir zu wachen? u. s. w."; wenn von der Demuth, die alles auf Gott bezieht, — Matth. 5, 14: „Also leuchte euer Licht vor den Leuten, dass sie euere guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen"; wenn von der Herzenshut, — Prov. 4, 13: „Behüte dein Herz, denn daraus gehet das Leben". Am Schlusse einer Rede hat er hie und da Beispiele angefügt, „weil Beispiele oft mehr wirken, als blosse Worte". — An diese 30 Reden an die Novizen reihen sich 9 Reden an die Brüder, — ungefähr desselben Inhalts. — Mit den 36 „Predigten und Betrachtungen" schliesst die erste Abtheilung seiner Schriften, welche seine Reden umfasst. Diese Betrachtungen sind aber allerdings keine eigentlichen „Predigten", sondern eben mehr Meditationen, theils in der Form von Reden, theils von Selbstgesprächen, theils auch in die Ansprache Jesu an die gläubige Seele gekleidet. Sie sind die eigentlich christologische Arbeit unseres Thomas und werden eröffnet durch zwei umfassende Betrachtungen über die Zeugnisse von der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes aus dem alten und neuen Testamente. Vorzugsweise erstrecken sich diese Betrachtungen (auch allemal von einem Bibelwort ausgehend) über Ankündigung, Advent, Geburt und Kindheit Jesu — die Weihnachtsbetrachtungen duftend von kindlich-naiver Andacht —, dann über Leiden, Sterben, Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgiessung des h. Geistes und das Leben der ersten Kirche; Geburt und Tod Christi sind die beiden Lieblingsgegenstände der Betrachtung des Thomas; das Leben Jesu

selbst, das zwischen diesen beiden Endpunkten liegt, kommt dabei zu kurz; nur einzelne Punkte, wie die 40 Tage in der Wüste, das Leben in der Armuth, wurden im Interesse der Aszese noch in besondern Meditationen behandelt.

Die zweite Abtheilung der Schriften des Thomas umfasst seine Traktate. Wir wollen zuerst die kleineren, mönchisch-aszetischen nennen: „Die geistlichen Uebungen", voll Spruchweisheit, ganz an die von Thomas uns überlieferten Lebensregeln und Sentenzen des Groot, Florentius und der andern Brüder erinnernd (für Mönche); „das Lehrbuch für Jünglinge" (Novizen); „von der Zerknirschung des Herzens"; „Gespräch der Novizen"; „von der Erkenntniss eigener Gebrechlichkeit"; „Handbüchlein der Mönche"; desgleichen für „Anfänger (Kleine)"; „das kleine Alphabet des Mönchs in der Schule Christi"; „Trostbüchlein für Arme und Kranke"; „von der Demuth"; „von der Ertödtung seiner selbst"; „vom guten und friedfertigen Leben". — Umfangreichere Traktate sind: „von der Einsamkeit und dem Stillschweigen" (in 2 Theilen, s. o.), — sinnig; „von den 3 Hütten": Armuth, Demuth, Geduld — lieblich; „von der klösterlichen Zucht"; „vom getreuen Haushalter" (3 Theile, s. o.); „die Herberge der Armen"; „das geistliche Rosengärtlein"; das „Lilienthal"; „Selbstgespräche der Seele". Die drei letzteren Traktate und das kleine Schriftchen: „über die Erhebung des Gemüths, um das höchste Gut zu suchen" (s. u.), gehören zu den besten und kommen der „Nachfolge" zu allernächst. Noch erwähnen wir einiger (6) Sendschreiben des Thomas und seiner geistlichen Lieder und Gesänge: die einen mönchische Regeln enthaltend (gereimte Prosa), die andern Hymnen auf die h. Agnes, Cäcilia (darunter einige Akrosticha), Klara, Maria, Jesus, das Kreuz u. s. f. — ebenfalls ohne poetischen Werth; endlich seiner „Gebete", wie denn Thomas auch in seine anderen Schriften viele Gebete und zwar der allerköstlichsten Art eingewoben hat.

Den Höhepuukt aller seiner Traktate (das Kleinod seiner Schriften überhaupt) bilden nun aber „die 4 Bücher von der Nachfolge Jesu Christi". Leider finden wir keine bestimmten Aufschlüsse über die verschiedene Zeit der Abfas-

sung der einzelnen Hauptschriften des Th., und insbesondere der Nachfolge, was, wie bei Tauler, so wünschenswerth wäre, da, wie des Letztern „Nachfolge des armen Lebens" zu seinen Predigten, so auch des Thomas „Nachfolge Christi" (die Abfassung durch ihn immer vorausgesetzt), in einem mehr oder weniger eigenthümlichen Verhältniss steht zu seinen übrigen Schriften. Man hat hierüber nur Vermuthungen auf Grund dürftiger Andeutungen und Notizen. Th. verfasste jedes einzelne Buch dieser Nachfolge als einen frommen Traktat zu verschiedenen Zeiten; das vierte Buch (s. o.) nach seiner Priesterweihe (1413), die andern drei Bücher in den folgenden Jahren (wie sie denn auch von da an bekannt werden), so dass diese Schrift als Produkt seiner eigentlich kräftigsten, geistigsten, idealsten Mannes-Zeit und Kraft erscheint, während diejenigen Werke, die einen mehr mönchisch-aszetischen Karakter tragen, mehr den spätern Jahren anzugehören scheinen; wiewohl man in allen seinen Schriften, freilich in den einen überwiegend dieses, in den andern jenes Element, das Aszetische und Mystische, das Mönchische und das allgemein Menschlich-Sittlich-Religiöse mitsammen antrifft. Die „Nachfolgung" ist nun aber eben diejenige Schrift, in welcher das Letztere am allermeisten und am allerreinsten gegeben ist. Schon ihr Titel, der die Summe ihres Inhalts aussprechen soll, ist ein folgenreicher Gedanke, drückt ein Zurückgehen von allen kirchlichen Vermittlungen auf Christus selbst und das ursprünglich von ihm gestiftete Leben aus, ohne dass wir freilich sagen könnten, dass diess bei Thomas, bei dem Christliches, Apostolisches und Kirchliches in der Ausführung zusammenfällt, in ein bestimmtes und auseinanderhaltendes Bewusstsein getreten wäre. Aber der mystische Drang des Herzens, dessen Natur zu allen Zeiten war, auf das unmittelbar christlich Religiöse zurückzugehen, hatte schon längst in diesen (mystischen) Kreisen solche Namen, Gedanken und Schriften produzirt. Taulers verwandtes Buch, unstreitig eigenthümlicher und tiefsinniger, darum aber auch weniger für das grössere Publikum und weniger von demselben gekannt, hatte in dieser Beziehung die Bahn gebrochen, den Ton angeschlagen; in den Kreisen der Brüder

des gemeinsamen Lebens, besonders in dem Stifter derselben (vrgl. Groot S. 642), war Gedanke und Bezeichnung bereits heimisch; Th. hat nun, wie überhaupt so auch in dieser Beziehung, dem herrschenden Geiste der Stiftung, deren Mitglied er war, seinen höchsten schriftlichen Ausdruck gegeben. — Das Buch der Nachfolge ist in 4 Bücher abgetheilt; das vierte handelt vom Fronleichnam, von der Messe, und damit verbunden von der Dignität des dasselbe verwaltenden und spendenden Priesterthums (aber auch die Laien berücksichtigend); das erste Buch „enthält nützliche Ermahnungen zu einem geistlichen Leben"; das zweite „Ermahnungen, die zum Innerlichen ziehen"; das dritte hat die Ueberschrift: „vom inneren Trost". Zuweilen bewegt sich die Schrift, besonders diess dritte Buch, in der Form eines Gesprächs zwischen Christus und der Seele. Es möchte scheinen, als ob die drei bekannten Stände der Mystik in den drei Büchern durchgeführt würden; im zweiten z. B. ist vom innerlichen Menschen viel die Rede, besonders zu Anfang; aber es verwischt sich Alles wieder; es ist keine fortschreitende Gedankenfolge, es ist eine Perlenschnur, wie diess des Th. Weise ist auch in seinen andern Traktaten. Die Spruch-Weisheit, die er überall beurkundet, ist in dieser Schrift übrigens auf ihren höchsten Punkt gediehen, entfaltet sich hier am reinsten. Dabei ist sie so reich an Bibelstellen, aber oft nur wie anspielend, dass sie schon in dieser Beziehung eine echt biblische heissen kann, man möchte sagen, sie sei ein fortlaufender biblischer Extract. Auch ist unter allen Schriften von Thomas, wiewohl der Mönch sich auch hier deutlich verräth, doch das Mönchisch-Aszetischen am wenigsten; der Grundakkord ist Liebe Gottes zu dem Menschen, Liebe des Menschen zu Gott, jenes allgemeine und „ewige" Evangelium, das johanneische Element, das von keinem besondern Dogma, welches an die Spitze dieser oder jener Konfession gestellt wäre, weiss, wesswegen es auch ein Erbauungsbuch für alle Konfessionen geworden ist. Die Sehnsucht nach Gott, dem allein wahren Gute und dem Frieden in ihm, und der heilige Ernst, Alles zu lassen, was dem im Wege steht, und Allem sich hinzugeben, was dazu fördert, ist kaum (die Bibel ausgenommen)

in einem Buche der Welt so einfach wahr und innig niedergelegt worden, wie in diesem. Und dass das Buch dieses europäische wurde, dazu hat gewiss auch beigetragen, dass es (wie denn Th. überhaupt alle seine Schriften in Latein geschrieben hat) nicht in der Landessprache, die es vielleicht für einen beschränkteren Kreis zu einem um so populäreren und wirkungsreicheren hätte machen können, aber seine Wirkung auf die allgemeine Christenheit gemindert hätte, sondern in der damaligen Universalsprache des gebildeten oder religiösen Europas abgefasst wurde, wodurch es eben um so leichter ein europäisches Gemeingut werden konnte. Denn bekanntlich zählt man schon seit längerer Zeit der lateinischen Ausgaben des Originals mehr als 2000, und nur der französischen Uebersetzungen an die 1000. Dass es in alle Sprachen der christlichen Welt übersetzt, und auch über diese hinaus schon vielfach übersetzt ist, ist bekannt. Seltsam und doch so ganz dem göttlichen Weltgange gemäss! Dieses grossartigste Erbauungsbuch (nächst der Bibel) ist aus einer stillen Kammer, aus der Klosterzelle eines Mönchs oder Chorherrn hervorgegangen, der nicht einmal seinen Namen genannt hat nach den Grundsätzen des Stifters seiner Gemeinschaft, Groot (S. 622), und nach seinen eigenen, die er in das Wort zusammenfasst: ama nesciri (wolle, dass man nichts von dir wisse), ja der seinen eigenen Geistesprodukten, wenn er sie kopirte, nur unten beisetzte: „bis zu Ende geschrieben (kopirt) durch die Hand des Bruders Thomas". Eben diess, verbunden mit dem immer steigenden Rufe des Buches, hat nun aber seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts zu jener bekannten Fehde über die Autorschaft desselben Veranlassung gegeben, die, vornämlich in Ordens- und landsmannschaftlichem Interesse, in einer Weise geführt wurde, welche dem Geiste des Buches, um das es sich handelte, schnurstracks zuwiderlief. Die Einen, — um kurz den Streit zu resumiren — haben die Autorschaft dem berühmten Pariser Kanzler Gerson zugeschrieben; und allerdings nennen ihn einige Handschriften; die älteste ist die Salzburger vom Jahr 1463, wo der Name aber nur abgekürzt: Joh. Gers. geschrieben ist; indessen weder die Cölestiner zu Lyon noch die Karthäuser zu Villeneuve, bei welchen Gerson seine letzten

Lebenstage zubrachte und denen er seine Werke mittheilte, erwähnten etwas von der „Nachfolge“ als seinem Werke; ja Gerson's eigener Bruder, der dessen Schriften sammelte und die Herausgabe veranstaltete, erwähnte derselben nicht, und P. Schott, der sie im Jahr 1488 herausgab, spricht sie ihm ausdrücklich ab. Auch der Styl Gerson's in seinen anerkannt ächten Schriften — lange Perioden, doktrinell — ist total verschieden von demjenigen der Nachfolge; woher sollten überdem dem Franzosen die vielen Germanismen in diesem Buche kommen? Endlich der Inhalt des Buches mit seinem der Scholastik, der Wissenschaft selbst und dem öffentlichen Leben abgewandten Antlitz passt nur für eine Klosterzelle, nicht aber für den Mann der Mystik und Scholastik, der Wissenschaften, des öffentlichen Lebens. Wenn daher einige Handschriften Gerson nennen, so ist diess wohl von Abschreibern geschehen, um dem bereits hochberühmten Buche einen hochberühmten Namen, statt desjenigen eines obskuren Mönchs, vorzusetzen. Franzosen neuerer Zeit haben dann in landsmannschaftlichem Interesse die Autorschaft wieder dem Kanzler zuwenden wollen. — Andere, zuerst der italienische Benediktiner Cajetani (ums Jahr 1614), nahmen dagegen die Ehre der Autorschaft für einen italienischen Benediktiner in Anspruch, für einen gewissen Gersen, Benediktiner-Abt eines Klosters in Vercelli ums Jahr 1240, eine ganz unbekannte, um nicht zu sagen, mythische Person. Allerdings haben auch einige Handschriften: Gersen, Gessen; aber das Alter derselben ist zweifelhaft und fällt wohl ins 15. Jahrhundert und noch später, also ganz in die Zeit des Thomas. Es scheint Gersen theils eine Verwechslung mit Gerson zu sein, theils scheinen die betreffenden Manuskripte nicht den Verfasser, sondern den Eigenthümer bezeichnen zu sollen. Wie hätte denn auch ein Buch wie die Nachfolge 2 Jahrhunderte (seit 1240) verborgen bleiben können und dann auf einmal bekannt werden, und seltsam — gerade zur Zeit des Thomas? Für Thomas, für den die älteste und stete Tradition ist, sprechen nun aber auch alle Gründe. Einmal die mehrsten und die ältesten Handschriften, z. B. der Antwerpner Kodex von 1441 und der Löwener, der um einige Dezennien noch früher ist

und von Thomas eigener Hand geschrieben; dann die ältesten Drucke, und endlich die besten und zwar gleichzeitigen, oder doch bald nach des. Th. Tode sich aussprechenden Zeugnisse, um nur Joh. Busch in der Chronik von Windesheim, die er im Jahre 1464, also noch zu Lebzeiten des Thomas verfasste, und in der er Thomas ausdrücklich als Verfasser bezeichnet, zu nennen, dann P. Schott (1488), Pirk Kamer (1494), Trithemius (1494), Hardenberg über Wessel. Dazu kommen die inneren Zeugnisse: die Sprache der Nachfolgung strotzt von Germanismen, auch flamändischen Redensarten, welche den nordniederländischen Verfasser bezeugen, und von Barbarismen, die sich in den andern Schriften des Th. wieder finden. Auch der Styl ist der gleiche, wie in mehreren anderen Traktaten (weniger in den Reden), kurzgefasst, schlagend, markig, sententiös, nicht methodisch-logisch-strenge, sondern in abrupten Satzreihen sich bewegend, Perle an Perle, dabei voll Ausrufungen, Antithesen, Assonanzen, Halbreimen. Ueber den Inhalt haben wir uns schon ausgesprochen; allerdings ist er der reichste, reinste und höchste aller Schriften des Th., wie auch schon der Erfolg beweist, der denjenigen aller seiner andern Schriften unendlich weit hinter sich lässt; aber überall, zumal aber in den Traktaten, finden sich Parallelen die Menge, welche man gleichsam die zerstreuten Bausteine nennen könnte, die Th. in seiner Nachfolgung zu einem Dome zusammengefügt hat. Es hat eben jeder Schriftsteller auch seinen Höhepunkt. Endlich müssen wir noch auf den Ideenkreis der Brüder des gemeinsamen Lebens, auf die geistige Sphäre, innerhalb deren Th. stand, auf die (Form der) Spruchweisheit, die er selbst in den von ihm verfassten Biographieen der Hauptrepräsentanten uns mitgetheilt hat, aufmerksam machen: es ist überall derselbe Geist (worauf wir im Verlauf im Einzelnen noch aufmerksam machen werden), und Th. hat nur aus der Tiefe dieses in dieser Gemeinschaft waltenden Geistes geschöpft; dieser Geist hat in ihm nur seinen edelsten Sprecher gefunden: nur ein Mann dieser Sphäre hat diess Buch schreiben können.

So viel über die Nachfolge im Besondern und über die Traktate des Th. im Allgemeinen.

Th. ist aber auch historischer Schriftsteller. Er ist zunächst der Geschichtschreiber seines Ordens oder doch des Instituts der Brüder vom gemeinsamen Leben und ihrer Stiftung. Seine Biographieen sind noch immer die vornehmsten Quellen zu deren Kenntniss. Er legte Hand an dieses Werk, um, wie er in der Vorrede zu Groot's Leben sagt, den Bitten eines Freundes genug zu thun und „des gemeinen Nutzens wegen“. Denn „da bereits viele Väter und fromme Brüder, die ich einst kannte, entschlafen sind, darf ich mich nicht scheuen, ihre Tugenden bekannt zu machen, auf dass ich in ihren guten Vorbildern den Nachkommen ein gutes Gedächtniss hinterlasse, zu um so grösserem Preis des göttlichen Namens“. Mit Groot begann er, den er freilich nicht persönlich kannte, aber nach den Erzählungen seiner Schüler schildert. An Groot reihte er dessen Nachfolger Florentius; und man spürt gleich, dass er diesen Mann persönlich gekannt hat. Liebe, Dankbarkeit, Verehrung führen seine Feder. „Als Dank für alle Wohlthaten, die er mir erwies, will ich diess Büchlein nach seinem Hinscheiden verfassen.... Statt aller Entschuldigung, dass ich diess Werk unternehme, diene also meine ungemessene Liebe zu dem ehrwürdigen Vater und der Wunsch, dass sein Andenken immer und überall unter den Frommen (Devoti) blühe“. — Nachdem er die Meisterschaft geschildert, folgen die Biographieen der Schüler: Gronde's, Brinkerink's, Lubbert's, Brune's, Gerhard Zerbold's, des Aemilius von Buren, des Jakobus von Viana, des Joh. Ketel, und des Arnold von Schoonhofen. Thomas bittet überall der Schlichtheit seiner Darstellung halber ab; den Inhalt derselben, nicht ihre Form, bittet er, möge man ins Auge fassen. Er liefere, sagt er in der Vorrede zu Florentius, was er vermöge, nur Ziegenhaare, das Dach der Stiftshütte damit zu überziehen, denn kostbare Edelsteine habe er keine zum Schmuck des hohenpriesterlichen Gewandes. Die Darstellung ist allerdings nicht ohne Mängel: oft spielend (z. B. mit dem Namen Groot, Florentius), mit einer gewissen Breite, zu rhetorisch-pathetisch statt bestimmter karakteristischer Züge und Spezialitäten. Man merkt überall die Absicht, zu erbauen, die Novizen, denen Vorbilder vorgehalten werden

sollten, anzufeuern, die ursprüngliche Geistesrichtung wieder herrschend zu machen; denn „leider gibt es Manche, die von ihrem ersten Eifer ablassen, gerne umherlaufen, in Geschwätzen sich vergnügen, die eigene Weisheit den ersten Satzungen unserer Väter vorziehen, und um ihre Liebhabereien zu befriedigen, schlau ersonnene Auslegungen (Glossen) statt der h. Gesetze in Anwendung bringen". Wie gesagt, die erbaulich-aszetische Tendenz spürt man überall, daher denn auch, wo das Karakteristische geschildert wird, vorzugsweise die aszetischen Tugenden ins Licht gestellt werden; was aber darüber hinausgeht, die eigenthümlich geistige Bedeutung und Wirksamkeit, z. B. eines Gerhard Zerbold, findet man nur unvollständig gewürdigt. Mit Einem Worte: es sind mehr erbauliche Lebensbilder als scharfe historische Darstellungen. Aber als diese erbaulichen Lebensbilder sind sie in ihrer naiven Darstellung nicht bloss liebenswürdig, sondern führen in den Geist der Brüder und ihrer Stiftung, die selbst diesen Karakter vorzugsweise trug, mitten hinein. Insofern sind sie von hohem Werthe, der durch die zugefügten historischen Dokumente, durch die authentischen Mittheilungen der Sprüche und Lebensregeln der Meisten von ihnen noch erhöhet wird. — Zu diesen biographischen Denkmalen kommt dann eine sehr schlichte, mönchsartige Chronik seines Klosters auf dem Berge zur h. Agnes, die er ebenfalls „auf Ersuchen einiger seiner Brüder" verfasste, „theils nach eigenen Erlebnissen, theils nach den Mittheilungen Aelterer, theils nach Schriften Anderer". Es fehlt da nicht an interessanten Zügen besonders aus der Stiftung und ersten Zeit des Klosters. — Diese historischen Schriften schliesst die Lebensbeschreibung der h. Liduwina, einer Zeitgenossin des Thomas, deren Leiden und Heiligkeit damals grosses Aufsehen erregte. Geboren 1380 in Schiedam brach sie in ihrem 15. Jahre auf dem Eise eine Rippe — der Anfang einer Reihe unsäglicher Leiden, die — nach der legendenhaften Weise der Heiligen-Biographieen — zur Folie ihrer Heiligkeit ins Krasse ausgemalt werden. Dreiunddreissig Jahre war sie bettlägerig und konnte keinen Schritt noch Tritt gehen; sieben ganze Jahre konnte sie sich nur gar nicht wenden, und musste bis zu ihrem

Tode unausgesetzt auf ihrem Rücken liegen. Würmer entwickelten sich aus der Fäulniss ihrer Wunden; ihr rechtes Auge war blind, ihr linkes so schwach, dass sie kein Licht ertragen konnte, und daher beständig im Finstern liegen musste: oft hatte sie noch das viertägige, oft das dreitägige, und nicht selten das tägliche Fieber; kurz „kein Theil ihres Leibes war ohne seinen besondern Schmerz", und „sie litt fast alle Krankheiten, mit welchen die Menschen geplagt zu werden pflegen". Ihre Nahrung war anfangs etwa „Etwas von einem gebratenen Apfel, ein klein wenig Brod, Schaum von Bier, etwas süsse Milch"; später mochte sie auch das nicht mehr vertragen; sie erhielt sich mit etwas Wein, dann auch mit Wasser, zuletzt ass sie weder trank sie, noch schlief sie. Ihre einzige Labung war — der h. Fronleichnam, den sie anfangs ein Mal im Jahre, dann zwei Mal, dann alle 14 Tage empfing, und mit dem sie „nicht bloss ihre Seele, sondern auch ihren Leib nährte und stärkte". Das ist freilich nicht das einzige (auch von andern „Heiligen" so oftmals erzählte) Wunder ihres Lebens. Auch noch ein anderes (bei allen legendenhaften Heiligen stereotypes) Wunder fehlt ihr nicht; „ein wundersam lieblicher Geruch strömte aus ihrer Zelle den Eintretenden entgegen, als wären nichts denn köstlicher Spezereien und Salben da"; besonders auch die Würmer „rochen" nicht, verbreiteten vielmehr „einen lieblichen Genuss vor Allen, die sie ansahen". Noch von andern Wundern berichtet Th.: von Vermehrung des Weines in ihrem Kruge; wie sich ihr Geld wunderbar vermehrte, u. s. w. — Im zweiten Theile der Biographie schildert er die Selige vornehmlich nach ihrer geistigen, religiösen Seite, erzählt von ihren Tröstungen, Entzückungen, denn die körperlichen Leiden erhöhten nur ihre geistige Spannkraft bis zur unbedingten Gottergebung. „Wenn ich auch durch ein einziges Ave Maria meine vollkommene Gesundheit zurückerlangen könnte, pflegte sie zu sagen, ich würde es nicht thun, nicht einmal wünschen": — ganz wie Elisabeth von Thüringen. Sie ging bis zum Exzentrischen, dass sie „vor Uebermass der Liebe Gott gleichsam aufzufordern wagte, dass er ihr Elend und ihre Schmerzen vermehrte"; diess nicht bloss aus Liebe zu Gott, sondern auch

ganz besonders aus Liebe zu den armen im Fegfeuer Leidenden, und zu deren Rettung. „Wenn sie nur einen Sünder bekehren oder eine einzige Seele aus dem Fegfeuer erlösen könnte, so wäre sie bereit, erklärte sie, ihre Leiden noch 40 Jahre, ja bis ans Ende der Welt auszustehen". Aber sie bewährte auch mitten in ihrem eigenen Elend — denn sie war wie krank so auch arm — ihre Liebe zu ihren armen Mitmenschen noch auf eine andere — praktischere — Weise. Was sie nämlich von den Gläubigen empfing, sandte sie den Armen; wenn sie Geld bekam, liess sie davon Lebensmittel einkaufen und theilte sie aus. — Es kann uns nicht wundern, wenn von Kämpfen mit den Dämonen, auch von Entzückungen und Illuminationen in ihrem Leben berichtet wird. Es hängt diess mit ihren leiblichen und seelischen Zuständen zusammen, und Manches erinnert an eine Clairvoyante. Sie ward im Geiste bald in den Himmel, bald in die höllischen Peinen entzückt oder in das Reinigungsfeuer, wo sie die Drangsale derer sah, die sich selbst nicht zu helfen vermochten und ihrer fürbittenden Gebete bedurften; sie sah aber auch in solchen „Entzückungen" viele Kirchen und Klöster, wusste zu sagen, wo sie lägen, wie sie erbaut wären, wusste von vielen gottseligen Personen zu erzählen, die sie nie gesehen hatte, erzählte aus ihrem Leben, u. s. w. In diesem Zustand „verblieb ihr Leib wie todt und entseelt in ihrem Bettlein zurück und so ganz unbewegt, dass sie, wofern Jemand denselben berührte, diess nicht fühlte". Diese innern „Erleuchtungen" wurden dann auch, und es ist diess nur der Pendant zu dem herrlichen Geruch ihres Zimmers aus „der himmlischen Apotheke", vermaterialisirt: die Hausgenossen sahen nämlich die Kranke, „wenn sie von den Engeln besucht wurde", bei Tag wie bei Nacht „von so grosser göttlicher Klarheit umstrahlt", dass sie „ihre Zelle voll der Sonnenstrahlen oder des Feuers glaubten und nicht wagten, ihr zu nahen". — Schon zu ihren Lebzeiten war Liduwina der Gegenstand getheilten Urtheils. Einige verlachten ihre Geistes-Entzückungen und verspotteten sie als eine Närrin; dagegen genoss sie auch wieder bei Vielen höchstes Ansehen, besonders in den geistlichen Kreisen: Wermbold (s. S. 654) hatte manche Unterredung

mit ihr; Arnold von Schönhoofen, der Jugendfreund des Thomas, bat sterbend die Brüder, sie möchten seinen Tod ihr, die er einst in Holland hatte kennen lernen, berichten, denn „sie hatte ihm versprochen, für ihn zu beten". — In der Osterwoche des Jahres 1433 starb Liduwina. Antlitz wie der ganze Körper der Dulderin „glänzte in Weisse und Klarheit, und ihr ganzer Leib war so vollkommen und rund, als hätte sie nie eine Wunde oder irgend einen Fehler gehabt" — ganz wie wir es von Franziskus, von Elisabeth lasen; und „von verschiedenen Orten, von Rotterdam, Delft, Leiden, Briel und anderen Städten und Flecken eilte man herbei, den Leichnam zu sehen". Zu Schiedam, auf dem allgemeinen Friedhof, wurde sie beigesetzt. Dass auch von Wundern nach ihrem Tode berichtet wird, ist wiederum stereotyp bei diesen „Heiligen" oder „Seligen". —

Diess ist der Inhalt dieser Biographie, die Th. auf Bitten seiner Ordensbrüder, der regulirten Chorherren in Briel in Seeland, verfasste, nach einem ihm von letzteren mitgetheilten Mémoire, das er eigentlich nur ins Kürzere zog und redigirte. Der ehrliche Mann sagt selbst in der Vorrede, dass er Manches weggelassen habe, das vielleicht bei einfachen Seelen Zweifel oder Anlass zu Streitfragen hätte erregen können; das habe er am liebsten gewählt, was sittlich wirke, wiewohl in dieser Lebensgeschichte beinahe Alles staunenswerth sei, und auch „über meine eigene Erfahrung hinausgeht, wesshalb ich das Urtheil hierüber Reiferen überlasse"; er glaube aber, „dass die Gebete der Demüthigen Gott und dieser h. Jungfrau mehr gefallen werden, als das Ergrübeln von Höherem und unverständiges Schwatzen von den Geheimnissen Gottes".

Die beste Ausgabe der sämmtlichen Werke des Th. ist die vom Jesuiten Sommalius, Antwerpen 1607 und öfter; auch Köln 1728.

Das aszetisch-mystische System des Thomas.

Die Voraussetzungen.

Gott und Welt.

Von allen Spekulationen über Gott und Welt und das Verhältniss zu einander nimmt der praktische Th. ganz und gar Umgang; dass aber Gott nur das allein Wahre, Bleibende, Gute sei, und alles ausser ihm, die ganze Welt an und für sich keine Wahrheit, Realität in sich habe, oder nur so weit, als sie in Gott sei, und aus ihm und zu ihm — in diesem Grundgedanken, in diesen Grundvoraussetzungen seiner Aszese und Mystik stimmt er ganz mit den eigentlichen Mystikern, mit Tauler (S. 65), Suso, Rusbroek, überein. „Was es auch sei, das nicht Gott ist, ist nichts und muss für nichts geachtet werden". Es waren diess auch die Voraussetzungen von Groot und Florentius. Aber wie bei diesen letzteren, so gestaltet sich bei ihm diese Grundanschauung ganz insbesondere praktisch. Wenn er einen Blick auf die Welt thut, so kennt er nur das Wort: „Vanitas". Es ist Alles eitel; und eitel ist, wer nach Eitelkeit strebt: Weltlust, fleischliche Liebe, Ehrenstellen, Reichthümer, langes Leben, gegenwärtiges Leben, mächtige Freunde, leibliche oder geistig-natürliche Vorzüge. „Alles vergeht und ich gleicherweise damit; denn nichts bleibt unter der Sonne, wo alles Eitelkeit ist und Betrübniss der Geister. O wie weise, wer also betrachtet"! Man glaubt den König Salomo zu hören, den Th. so gerne zitirt; aber es ist nicht der weltalte Mensch, der also spricht, es ist der Aszete, der Mönch, der die Welt durch seine Klosterfenster betrachtet. Diese Eitelkeit, sagt Th., sei „der allgemeine Fluch der Sterblichkeit"; drum sei auch in dieser Welt und in dem, was sie biete, keine Genügde noch Sättigung. „Das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nimmer satt", ruft er mit dem Prediger aus. „Wenn du Alles gegenwärtig sähest, was wäre es als ein leeres Gesicht"? Wie man nur, meint er, eine Welt, ein Leben lieb haben könne, das so viele Bitterkeiten habe, so vielem Jammer und Elend unterworfen sei! Aehnlich spricht

er vom Leben in dieser Welt. Es sei „ganz voller Drangsale und ringsherum mit Kreuzen bezeichnet". Natürlich und moralisch betrachtet — sei es „Eitelkeit". „O des armen, elenden, des gebrechlichen und jammervollen Lebens, das die Guten mehr dulden als lieben!... Wann wirst du aufhören, du gesammte Eitelkeit der Welt"! Wie auch das, meint er, nur Leben genannt werden könne, das so „vielerlei Tod und Seuchen" gebäre? Offenbar könne also diese Welt, diese Zeit, dieses Leben seinen Zweck nicht in sich selbst tragen. „O möchte doch in meinem Herzen diese ganze Welt abwelken und mir nur der Herr, mein Geist und unsterblicher Bräutigam, lieblich werden!... Komm und nahe dich mir, heilige Verworfenheit und vollkommene Verachtung alles Pompes dieser Welt"!

Nicht bloss die Welt und das Leben betrachtet Th. unter diesem Gesichtspunkte, sondern auch den Menschen, der in ihr sich bewegt. Am liebsten und am schärfsten nennt er ihn — wenn er ausser Gott lebt — ein „Nichts", ja „einen Abgrund der Niedrigkeit und Nichtigkeit" im Gegensatz zu dem Abgrunde aller Realität, der Gott ist. Und so nennt er ihn im natürlichen und metaphysischen wie im moralischen Sinne. „Nichts bin ich, und ich wusste es nicht; so ich mir selbst (zurück) gelassen bin, siehe da Nichts und eitel Schwachheit.... Gewiss, diess kann ich in Wahrheit denken und sagen: Herr, nichts bin ich, nichts kann ich, nichts Gutes habe ich aus mir, sondern in Allem gebreche ich, strebe immer nach Nichts". Unter dem sittlichen Gesichtspunkte findet Th. diese Nichtigkeit besonders in der Selbstliebe, welche er die Wurzel alles Bösen nennt, in der Geneigtheit zu sich selbst und zu den Kreaturen. Daher kommen die ungeordneten Reizungen, „die uns an jedem Orte, zu jeder Zeit, im Chor, im Schlafzimmer, in der Stille und der Arbeit verfolgen und versuchen, und o! dass sie uns nur nie besiegten"! Daher werde uns auch erst die Aussenwelt zu dieser Welt der Versuchungen. „Wisse, dass die Liebe deiner selbst dir mehr schadet, als irgend eine Sache der Welt. Je nach der Liebe und Neigung, die du hegst, hängt sich jedes Ding mehr oder weniger an. Wäre deine Liebe rein, einfach und wohl-

geordnet, du wärest von keinem Dinge gefangen". Diese Sündlichkeit sei übrigens vielartig. „Entweder sündigt man wissentlich oder unwissentlich, oder aus freiem Willen oder wider Willen, oder aus Schwachheit oder aus verkehrtem Willen, oder aus Furcht oder aus Liebe, oder aus Verzweiflung oder aus Vermessenheit, oder aus Leichtsinn oder aus Gewohnheit, oder aus Lauigkeit oder von der Gesellschaft verführt, oder aus Eitelkeit, etwas Besonderes zu sein, oder aus Zorn oder aus Begierlichkeit (Konkupiszenz)."

Doch, sagt Th., ursprünglich sei es nicht so gewesen, und er kömmt, wiewohl nicht häufig, wie er denn um dogmatische Punkte sich wenig bemüht, auf den Urstand und auf den Sündenfall zurück. In einer Rede über die verschiedenen Kriege und Gefahren dieses Lebens kömmt er auch auf den „inneren Krieg" zu sprechen, der entstanden sei „zwischen dem Fleisch und dem Geist, da das Fleisch gelüstet gegen den Geist als Strafe der Sünde". Diese „Rebellion" (des Fleisches), sagt er, habe der erste Mensch nicht empfunden im Stande der Unschuld, „weil der Geist, Gott unterworfen, die Kräfte des Leibes durch die Zügel der Vernunft ruhig regierte". Aber indem Adam, vom Teufel, „der den noch unschuldigen Menschen beneidete", verführt, Gott ungehorsam geworden sei, sei die Natur „gefallen und durch Sünde befleckt", so dass „sie, die von Gott gut und recht geschaffen war, nunmehr wie ein Fehler und eine Gebrechlichkeit verderbter Natur gilt, darum, weil ihre Regung, sich selbst überlassen, zum Bösen und zu niedrigen Dingen zieht". Was übrig geblieben vom Guten, diese „geringe Kraft", sei nur noch wie ein „Funke unter der Asche verborgen". Diess sei eben „die natürliche Vernunft, umflossen von grosser Dunkelheit, aber noch im Besitz des Urtheils von Gut und Bös, des Abstands von Wahr und Falsch, wiewohl sie ungenügend ist, alles zu erfüllen, was sie für gut und recht hält, und auch das volle Licht der Wahrheit, auch der Gesundheit ihrer Neigungen nicht mehr gewaltig ist".

Wesen allein, das Wesen, das allein wahre Gute, über welches hinaus ein Besseres und Höheres nicht nur nicht vorhanden sei, sondern nicht einmal gedacht werden könne, sei Gott

und erst in ihm sei alles Andere wahr und gut. Diesen Satz kann Th. nicht genug wiederholen, besonders in denjenigen seiner Schriften, die mehr mystischen als aszetischen Geist athmen; in den Alleingesprächen und in seiner Nachfolge. Man glaubt zuweilen den Augustin zu hören. „Mein Gott und Alles"! (Gott mein und Alles mein!) ruft er oft aus. „Das ist genug gesagt für den, der's versteht; es oft zu wiederholen ist lieblich dem Liebenden". In ihm, in ihm allein, — „und wenn auch Anderes und viel Anderes gesprochen würde, muss nicht auf diess Eine Alles zurück geführt werden —"? sei Friede, Fülle, Sättigung, ausser ihm keine. „Wo war mir wohl ohne dich, oder wie konnte es übel stehen, wenn du zugegen warest? Lieber will ich arm sein um deinetwillen, als reich ohne dich. Ich erwähle lieber, mit dir auf Erden zu pilgern, als ohne dich den Himmel zu besitzen. Wo du bist, da ist der Himmel; und da der Tod und die Hölle, wo du nicht bist".

Das genügt unserem Th. über alle Spekulation von Gott. „Wer vermöchte zu sagen, wie er (in sich) ist? Und wer würde den fassen, der es sagte?" Es ist ihm hinreichend, zu wissen, „was Gott im Menschen ist", und „wenn man nicht sagen kann, was Gott sich ist, so kann man doch das wissen und sagen, was Gutes er dem Menschen ist und thut". Ist er „auch unaussprechlich und keinem Gedanken erreichbar, weil er unermesslich ist, so ist er doch gar sehr lieblich, zutraulich, bittlich und anfassbar, so dass, wenn er auch nicht erfasst, doch auf wunderbare Weise geliebt werden kann". Wer aber „nicht liebt, der fürchte. Wer aber weder fürchtet noch liebt, ist ein Thor und ein Unsinniger".

Zwischen Gott und der Welt setzt nun Th., gleich den andern Mystikern, einen reinen Gegensatz. Wer Gott will, muss die Welt lassen. „Gott anhängen ist mein Gut (Ps. 73). O kurzes und süsses Wort, das Gott umfasst und die ganze Welt ausschliesst.... So lange noch irgend eine Sache mich aufhält, kann ich nicht frei mich zu Gott erheben.... Unähnlich, gar unähnlich ist der Geschmack an dem Schöpfer und dem Geschöpfe, an der Ewigkeit und der Zeit, an dem uner-

schaffenen Licht und dem erleuchteten Licht". Darum: „bemühe dich, bitte, verlange, dass du von aller Eigenheit entsetzt werden, nackt dem nackten Christus folgen, dir sterben und Gott ewiglich leben könnest.... Nicht auf der nämlichen Wagschale kann der Himmel und die Erde gewogen werden, Niemand kann Gottes und der Kreaturen zugleich geniessen (S. 100).... Nichts ist, was Gottes Liebe vorzuziehen ist, und desshalb muss um seiner Liebe willen Alles verschmäht werden".

Die Gnade. Christus.

Wie Gott das allein wahre Leben ist, so ist er auch die Quelle alles Lebens. „Er hat Alles gegeben"; in seiner Liebe ist unsere Erschaffung, und in ihr, die ihre Schöpfung zum Ziele führen will, auch die Gnade, die unser Heil bewirkt, begründet. „Darin hast du mir die Süssigkeit deiner Liebe am meisten kund gethan, dass du, als ich nicht war, mich gemacht, und mich, als ich fern von dir irrte, mich wieder zurückgeführt hast, auf dass ich dir dienete, und befahlst, dass ich dich liebe.... Du, o gnädiger und barmherziger Gott, der du nicht willst deine Werke zu Grunde gehen lassen, um den Reichthum deiner Güte an den Gefässen deiner Barmherzigkeit zu zeigen, du begnadigest deinen Knecht ohne alles eigene Verdienst über alles menschliche Maass.... Mein Gott, du wahres Licht, du kannst alle Finsterniss meines Herzens erleuchten und alle seine Flecken im Geiste des Feuers und des Gerichtes verbrennen. Deine Sache ist es, ein neues Herz zu geben, ein reines Herz zu schaffen.... Gedenke, ich bitte dich, o Herr, deines Gebildes und stelle wieder her, was fiel, und durch sich selbst nicht (mehr) vermochte zu stehen, ... denn deiner Hülfe bedarf, wer durch sein eigenes Gewicht niedergezogen wird.... Gar sehr drückt die eigene Gebrechlichkeit nieder; aber die göttliche Begeisterung (Inspiration) und die himmlische Heimsuchung erhebt immer aufs Neue die Ohnmächtigen und stärkt sie, gut zu wirken und auszuhalten; ... denn Gott trägt Sorge für uns Alle vom Anbeginn des Lebens bis zum Ende des Todes.... Siehe daher nicht auf dich selbst, sondern setze deine Hoffnung auf Gott. Thue (in-

zwischen) was an dir ist, und Gott wird deinem guten Willen beistehen".

Die Gnade aller Gnaden, die höchste, freieste, wunderbarste, weiseste Gnade verehrt aber Th. in dem „Mysterium" der Menschwerdung des Wortes, „Gottes". „Sieh, Himmel und Erde, die du zum Dienste des Menschen geschaffen hast, sind bereit und thun täglich, was immer du befohlen hast. Aber über alles das geht, dass du selbst dem Menschen zu dienen dich herabliessest und dich selber ihm zu geben verhiessest.... Freue dich und frohlocke aus ganzem Herzen in dem Gott deines Heils, der dich besucht hat aus der Höhe; denn es war ganz Gnade und Kundthuung seiner einzigen Liebe, dass er hat so kommen wollen, der da helfen konnte. Und hatte er auch durch seine Verheissungen sich zum Schuldner gemacht, so hat er doch damit die freie Gnade sich nicht genommen, denn seinen Gaben gingen durchaus keine Verdienste (der Menschen) voran.... Wer hat vom Himmel dich herabgezogen und zu mir geneigt, wenn nicht die Liebe?... O Liebe und Liebe, wie süss und stark ist diese Liebe! ... Ich weiss es und glaube es treulich, dass du um meinetwillen hieher gekommen bist. Um meines ewigen Heiles willen hast du diess Alles gethan, und um deine unermessliche Liebe mir um so klarer kund zu thun.... Nicht emporsteigen konnte ich zu dir in den Himmel, dass ich daselbst dich suche, desshalb bist du zu mir in die Welt gekommen, dass ich dich vor mir hätte.... O wahre und ewige Weisheit des Vaters, die du auf wunderbare Weise uns erschufest, komm und erlöse die bereits Gefallenen nach der noch wunderbareren Ordnung, in der du das zu thun beschlossen hast". Th. spricht sogar von einer Art Drang Gottes, Mensch zu werden und er schlägt damit eine Saite an, die an Eckard, Tauler, Suso anklingt. „Keiner der Heiligen oder der Menschen, lässt er Gott sprechen, hat ein solches Verlangen nach meiner Menschwerdung gehabt, als ich selbst es hatte, Mensch zu werden. Denn kaum war die zuvor geordnete Zeit gekommen,... so ward ich ohne Verzug als Gottmensch (in der Maria) empfangen. Siehe also meine unschätzbare Liebe, da ich ganz für Heil und Erlösung der Menschen er-

glühte und nichts was dazu gut oder nothwendig war, mir versagen konnte".

Allerdings sei aber Gott Mensch geworden erst als die Zeit erschienen, die er vorausgeordnet; nicht sofort, nicht urplötzlich, nicht ohne Vorbereitungen, Ankündigungen, Bezeugungen. In seinen zwei ersten Meditationen lässt Th. sich eindringend darauf ein; Gottes Menschwerdung sei vorverkündigt und vorgebildet worden, sagt er, im ganzen alten Bund „bald offenbar, bald verhüllt", Gott selbst habe sich durch die Propheten, deren Inspirator und Lehrmeister er gewesen, vorverkündigt. „Nichts ist darin (im A. Bunde und Testament) ohne Mysterium, sondern die getreuesten Zeugnisse, sowohl von deiner Gottheit als von deiner Menschheit, sind daselbst enthalten. Und wiewohl eines Menschen Zeugniss dir nicht Noth thut, der du die Wahrheit bist, und so oft du willst, Menschen zu Propheten machst, so hast du doch, uns zu belehren und im Glauben zu befestigen, es dennoch lange vorher gewollt, dass du durch deine Heiligen vorausverkündigt würdest und dass das schriftlich verzeichnet würde, auf dass du, wenn du einst im Fleische gegenwärtig erschienest, als der König Israels und der Heiland der Welt könntest erkannt werden, dessen Ankunft so viele Schriften vorherverkündet hatten".

Diese Weissagungen geht Th. auch im Einzelnen durch; er findet sie überall, in allen Propheten, er findet ihrer eine mächtige Zahl, von denen manche freilich vor den Augen einer unbefangenen historischen Betrachtung nicht bestehen können. Doch nicht bloss in den einzelnen Prophezien, sondern im ganzen gottesdienstlichen Kultus des A. Bundes sieht er einen Typus auf Christum, eine reiche Symbolik, „unter der das verheissene Heil verborgen war": im Opferlamm, Priesterthum, Altar, Leuchter u. s. w., ja die ganze Geschichte der Erzväter, des Volkes Israel und seiner Helden ist ihm vorbildlich. „Jene ganze alte Institution war eine Dienerin, dir Zeugniss zu geben". So ist unserem Thomas die Vorherverkündigung der Geburt Isaak's durch den Engel „ein vorherverkündendes Bild" der Vorherverkündigung der Geburt Christi; dass Isaak „aus dem Schoosse einer unfruchtbaren

Hochbetagten geboren wurde, gibt grosse Glaubwürdigkeit der Geburt Christi aus einer Jungfrau"; denn „der du jenes gethan hast an deinem Knecht, hast fürwahr Grösseres vermocht in dir selbst". Ebenso findet er in der befohlenen Opferung Isaak's ein Vorbild auf Christi Opfertod. „Jener trug das Holz zum Brandopfer; du trugst das Holz des Kreuzes, um die Handschrift der ursprünglichen Schuld zu tilgen. Gebunden wurde jener sofort auf den Altar gelegt, du, gebunden und hart gegeisselt, wurdest endlich ans Kreuz erhöht, auf dass du Alles zu dir selbst zögest. Jener wár gehorsam seinem Vater Abraham, und du warst bis zum Tode des Kreuzes Gott, deinem Vater, gehorsam. Jener wird geopfert, aber nicht getödtet, denn er war das Vorbild, du die Wahrheit, er das Zeichen, du das wahre Opfer. Jener sollte nicht sterben, da er nicht der Erlöser der Welt war, du aber solltest sterben, nicht jedoch um eigener, sondern um unserer Schuld willen". — Aehnlich behandelt Th. die Geschichte des Moses. „Mystisch verstanden und auf dich, wie sich's ziemt, bezogen, geben alle diese Geschichten einen höheren Sinn und heilsamere Frucht".

Die Bedeutung dieser ganzen alttestamentlichen „Institution" in der Richtung auf Christus und auf die Menschwerdung des Sohnes sei freilich, das anerkennt Th., dem Volke des alten Bundes selbst nicht zum Bewusstsein gekommen. „Beinahe allein die Propheten scheinen in's Innerste des Mysteriums eingedrungen zu sein, denen diese Erkenntniss durch göttliche Offenbarung wurde ... und denen nichts gross und erfreulich schien, ausser was von der Süssigkeit der ewigen Seligkeit duftete". Das Volk aber, dem es „etwas Grosses war, wenn es das Geschenk einer zeitlichen Verheissung empfing, vermochte das nicht zu fassen"; diesen „Vielen" blieb „unbewusst, welch' ein Unterschied zwischen Schatten und Wahrheit ist, bis du, Herr, selbst in diese Welt kamst, die Menschen zu erleuchten". Jetzt aber, in der neutestamentlichen Zeit, sei in der Menschwerdung Christi und seinem Leiden alles enthüllt und erfüllt worden. „Was lange verschlossen war, fing nun an durch dich offenbar zu werden, was schwer zu fassen war, war fasslich, und was Vielen

unglaublich schien, das hast du durch deine heilbringende Gegenwart sichtbar und gleichsam (dass ich so sagen soll) mit den Händen berührbar gemacht". So führe „die Leuchte der Weissagung durch zu dem wahren Licht der Seelen, an das glaubend man durch den Glauben selig wird". Nur dass nicht alles buchstäblich erfüllt sei, sondern Vieles nur geistig — zur Forschung und Geistesnahrung für die Geistigen. Th. meint sogar, Juden und Heiden sollten solchen Zeugnissen der Wahrheit nicht länger „misstrauen" können; nur „lass den fleischlichen Sinn ferne und wolle nicht den nackten Buchstaben mit verkehrtem Wagniss vertheidigen; suche den Geist, und wende das Herz zu dem Mysterium Christi, wenn du in den h. Schriften einen gesunden Sinn finden willst.... Nicht werden dir die Propheten frommen, wenn du den Herrn der Propheten nicht annimmst. Nichts wird dir Moses nützen, wenn du nicht Christum hörest, von dem Moses geschrieben hat"; vielmehr, meint er, würden sie dann „zu Anklägern als zu Vertheidigern, denn zum Zeugniss werden sie gegen dich stehen, weil du nicht glauben wolltest". Freilich der Stand der Christenheit, der Masse wenigstens, die das christliche Bekenntniss habe, Th. gesteht es sich, könnte die Juden oder Heiden eher zurückstossen; man solle aber sich nicht an diese halten. „Es stosse dich nicht die Menge derer, die schlecht leben, aber durch Busse leicht sich bessern können; sondern fasse mehr die Beispiele der guten Christen ins Auge, deren Tausende, ob auch menschlichen Augen verborgen, doch niemals in der Kirche fehlen werden".

Auf die alttestamentlichen Weissagungen und Vorbilder lässt Th. die Zeugnisse des N. Testamentes und der neutestamentlichen Zeit für das „Mysterium" der Menschwerdung des Wortes folgen: die Engel, die Weisen aus dem Morgenland, Simeon, Joh. Baptista, das Zeugniss des Vaters in der Stimme vom Himmel; dasjenige des Herrn selbst von sich, seiner Apostel, dann seiner Blutzeugen, „die nicht nur durch das Bekenntniss ihres Mundes, sondern durch die Vergiessung ihres kostbarsten Blutes ihr Zeugniss besiegelten", des Stephanus, Laurentius, Vinzentius, Ignazius; weiter führt er die Reihe der „Bekenner" und „Doktoren" der Kirche auf den

Plan: Origenes, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Maximus, Fulgentius, Leo, Gregor, Isidor, Beda, Bernhard, von allen diesen Zeugnisse beibringend; dann auch die frommen Frauen des N. Testaments und die „heiligen Jungfrauen“ der Kirche: Maria, Martha und die anderen; die h. Agatha, Luzia, Agnes, Cäcilie und die Anderen. Mit den Zeugnissen der Natur schliesst er. „Zeugniss geben dir die Elemente selbst, die du erschaffen hast. Denn allerdings war es würdig, dass auch die unvernünftigen Kreaturen ihren Schöpfer anerkenneten und, den sie mit Worten nicht verkündigen konnten, für den mit ganz besonderen Wunderzeichen sich aussprächen. Denn dir (o Gott) als ihrem Schöpfer zu dienen, ward jede Kreatur verpflichtet“. Der Himmel, sagt Th., hätte Christum anerkannt in jenem Stern der Weisen, die Erde, als sie den Lazarus herausgab und in seinem Tode erbebete; das Meer, als es „deinen Füssen einen festen Weg bot“, die Luft, als Winde und Stürme alsbald verstummeten. „Da so alle Elemente ausrufen, dass ihr Gott und Herr ins Fleisch gekommen sei, so wolle du, Mensch, vernünftige Kreatur, nicht zweifelnd sein oder träg, das Mysterium der Fleischwerdung Christi zu bekennen“.

Im Hinblick auf diese vorausgehenden Weissagungen und nachfolgenden Bestätigungen ruft Th. aus: O Weisheit Gottes, die du aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen bist, wie viel hast du zu unserem Heile gethan, um uns dorthin zurückzuführen, von wo wir abgefallen waren! Du hast die Patriarchen und Propheten vorausgesandt, um uns deine Ankunft zu verkündigen. Dann hast du die Apostel und Evangelisten bestimmt, um zu lehren, dass Alles erfüllt sei.... Siehe, in seinem Umkreis sind Engel und Erzengel, vor ihm Propheten, um ihn Apostel, nach ihm unzählige Chöre der Heiligen“. — Diess Alles wendet er aber individuell an auf sich selbst, sein eigenes Heil. „Mir (soll überhaupt jeder Mensch sagen) dienen die Ausprüche der Propheten, ihre Gesichte und himmlischen Ansprachen. Mir frommte, was die Evangelisten geschrieben, und dass deine Schüler mit dir leiblich umgegangen, dich gesehen, gehört und berührt haben. Für mich sahen sie, die es würdig waren; für mich hörten sie, die

es erzählen sollten. Für mich berührten sie, die mich im Glauben befestigen sollten". —

Ueber die Person Christi selbst (dogmatisch) hat sich Th. seltener ausgesprochen. Er sagt ganz kirchlich, dass in ihm „göttliche und menschliche Natur sich zu einer Person vereinigten und diese Vereinigung unzertrennlich bleibe"; obwohl „er aber sterblich in der Substanz unseres Fleisches erschienen ist, so ist er doch der unveränderliche Gott über Alles, das Unsrige aufnehmend und das Eigene nicht ablegend".

Den Zweck der Menschwerdung Gottes hat Th. verschieden je nach den verschiedenen Seiten des menschlichen Bedürfnisses dargestellt. Der Sohn sei gekommen, „zu erleuchten, die Liebe des Vaters zu offenbaren, zu erlösen, was verloren war, von der Sünde und von den Strafen der Sünde, von der Erde weg zum Himmel, zur Gemeinschaft, zum Genusse Gottes zu erheben, Alles an sich zu ziehen.... Er kommt zu dem Irrenden als der Weg, zu dem Unwissenden als die Wahrheit, zu dem Todten als das Leben, zu dem Blinden als das Licht, zu dem Kranken als der Arzt, zu dem Trostlosen als der Tröster, zu dem Verurtheilten als der Befreier, zu dem Verführten als der Rathgeber, zu dem Verzweifelnden als der Heiland".

Alle diese Zwecke habe Christus durch sein Werk realisirt. Zwar spricht Th. darüber mehr rhetorisch und paränetisch als eigentlich didaktisch; indessen lassen sich doch alle seine Aeusserungen auf drei Grundgedanken zurückführen. In Vordergrund tritt offenbar der vor- und urbildliche Christus in Lehren, Leben und Sterben. „Ein wahrhaft bestes Muster, gut zu leben, hat uns Jesus Christus gelassen: er selbst, der Meister Aller, das Buch und die Regel der Religiosen (Ordensgeistlichen), der Text und die Glosse der Dekrete; die Urform des Lebens der Kleriker, die Lehre der Laien, die Leuchte der Gläubigen, die Freude der Gerechten, die Glorie der Engel, das Ziel und die vollendete Erfüllung alles heiligen Verlangens.... Er war der hohe Lehrer, der beste Prediger, vorbildlich im Wandel, erbaulich in Worten und wunderbarlich in Zeichen.... Durch alle Worte, Thaten

und Weisen seines irdischen Lebens wollte er sich also erzeigen; dass er von seiner Geburt an bis zur Stunde seines Todes Allen ein Vorbild der Tugend und Heiligkeit wäre". Besonders hebt Th., wie das seine Ansprachen an Mönche und Novizen, oder doch die Beziehungen auf sie, mit sich bringen, Christum als Vorbild auch in allen aszetischen Tugenden hervor, wie er denn das mönchisch-aszetische Leben unmittelbar auf Christus und die Apostel zurückführt. „Gezeigt, lässt er ihn sprechen, habe ich den Weg der Busse, auf welchem man geht zur ewigen Glorie. Folge mir durch Arbeit und Trübsale, wenn du willst Ruhe und Trost haben. Ich habe gefastet, gehungert, bin versucht worden und habe widerstanden, ich habe die Welt und ihren Ruhm verachtet, den Teufel und seinen Rath besiegt, dass auch du nach meinem Beispiele lernest: fasten, wachen, beten, die Welt verachten, dem Teufel widerstehen, das Fleisch unterjochen und bis zum Tod im Gehorsam bleiben". Diess Vorbildliche in Christo hält Th. bis ins Einzelnste seinen Mönchen vor, selbst bis zum Bücherabschreiben, worin auch Christus (Joh. 20) ein Vorgänger gewesen. Es umfasse, sagt Th., Alles, was dem Menschen von Noth sei. „Ein Religioser, der sich andächtig und inbrünstig in dem heiligsten Leben und Leiden unseres Herrn übt, wird darin alles im Ueberfluss finden, was ihm nützlich und nöthig ist, und hat nicht nöthig, dass er etwas Besseres ausser Jesum suche. O wenn der gekreuzigte Jesus in unser Herz käme, wie bald und hinreichend wären wir gelehrt"!

Doch nicht bloss das sittliche, sondern auch das religiöse Moment im Werke Christi hebt Th. hervor: das Moment der Versöhnung Gottes, der Sündenbüssung. „Ganz, lässt er Christum sprechen, habe ich meinem Vater mich aufgeopfert für dich,... für deine Sünden, so dass nichts in mir zurückblieb, das nicht ganz in das Opfer der göttlichen Sühne überging.... Für unsere Sünden, die wir von unsern ersten Eltern ererbt, und die wir auch durch eigene Verkehrtheit begangen haben, in welchem Alter, Stand oder Verhältnisse immer, ist Christus gestorben,... so dass er, nachdem er den zeitlichen Tod gekostet, den ewigen Tod besiegte und die Sünde mit der Sünde verdammte, das ist, durch die

Strafe seines Leidens alle Schulden unserer Sünden bezahlte". Th. wendet den Gedanken, dass Christus die Strafen unserer Sünden auf sich genommen und dadurch „vollkommene Genugthuung" geleistet, auch so, Christus habe alles, was er durch den Menschen und der Menschen wegen litt, Gott für uns geopfert. „Denn, wie einem Religiosen in einem Gesicht geoffenbart ward, hat Christus, so oft er einen Streich erlitt, alsbald denselben Gott für uns aus Liebe geopfert, und hat ihn dabei gebeten, dass er unsere Sünden vergebe". Diess Leiden Christi sei, sagt er, ein „unerschöpflicher Schatz der Kirche, der nimmermehr erschöpft noch verzehrt werden könne", sondern „von unendlicher Kraft und Würde"; kraft desselben „wird alle Schuld bezahlt, alle Sünde vergeben, und den Reuigen das Himmelreich verheissen und geschenkt, das viele tausend Jahre hindurch verschlossen war. O lieblichste Versöhnung, um das göttliche Angesicht zu versöhnen! O würdigstes Opfer, um die verlorene göttliche Gnade zu gewinnen! O vollste Genugthuung um alle Sünden-Mackel der Kinder Adams, in dem Alle gesündigt haben und gefallen sind, abzuwaschen"!

Das habe Niemand leisten können, als Christus (Gott) allein; denn „weil er keinen von Sünden Freien fand, darum ist er gekommen zur Befreiung Aller und hat für Alle aus Liebe genug gethan; nach seiner barmherzigen Liebe wollte er, kraft seiner Gottheit vermochte er, kraft seiner Menschheit erfüllte er das Werk der Erlösung. Desshalb sprach der h. Paulus: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber (2. Kor. 5, 19).... Siehe daher, welche Liebe er für uns hatte, der für uns ein sterblicher Mensch werden wollte; siehe seine Weisheit, die er dabei beobachtete, dass er unsere Natur ohne Fehler annahm, und die Strafe ohne Schuld erlitt". Das stellvertretende Moment begründet übrigens T. in dem Verhältniss von Haupt und Gliedern. „Das Haupt hat für die Glieder gelitten, das Haupt hat für die Glieder Schmerzen ertragen, das Haupt hat für die Glieder am Kreuze gebetet und ihnen Verzeihung erfleht".

Dieses vorbildliche (sittliche) und versöhnende (religiöse)

Werk Christi ist nun aber unserem Th. — und diess ist das dritte — eben darum auch ein lebenskräftiges für und auf den Menschen: dem Menschen ist darin sein Ziel nicht bloss vorgehalten, ihm nicht bloss objektiv die Versöhnung gegeben: aus der liebend gläubigen Betrachtung und Aneignung wird ihm auch die Kraft mitgetheilt, das Werk Christi soweit es an ihm ist, in sich und in seinem Leben zu reproduziren (s. u. von der Nachfolgung).

Gewöhnlich fasst Th. das ganze Werk Christi in allen seinen Momenten zusammen. „O du, unsere Heiligung und Erlösung! ruft er dann, du Trost der Wanderer, du, der Heiligen ewiger Genuss“! Und wie er alle die Zeugnisse auf und für Christum so ansieht, dass, obwohl für alle Welt, sie doch insbesondere für ihn gegeben seien, wie er sie individuell-praktisch auf den Einzelnen und sein Heil applizirt, so thut er's auch mit der Person und dem Werk Christi. „Sieh dein König, nach dem du verlangst, den du liebest, an den du glaubst, auf den du hoffest! Zwar ist er aller Kreaturen allgemeiner König, dir aber ganz besonders in Liebe, als dein eigener Bräutigam und vertrauter Freund“.

Das Leben und die ganze Erscheinung Christi von der Ankündigung bis zu seiner Himmelfahrt hat Th. bekanntlich weitläufig in seinen Meditationen behandelt. Nichts ist lieblicher als die sechs Weihnachtsbetrachtungen. „Kommt, lasset uns anbeten und hinsinken vor ihn, denn er ist es selbst, der uns gemacht hat.... Gott kam in unser Fleisch; er ist bei uns in der Menschheit, der nach seiner Gottheit nirgends fehlt“. Diess ist das allgemeine Thema. Aber die spezifische Weihnachtsfreude ist ihm doch diese, dass Gott als Kind da sei. „Wohl hast du gethan, dass du kamst, und gar weise und süss hast du gehandelt, dass du auf solche Weise erschienest. Die Gestalt des holdseligsten Knäbleins hast du angenommen, als du die menschliche Natur anzogest, der du, wie du rein bist in deiner Gottheit an dir selbst, alle Fassungskraft übersteigest; denn ich, so beschränkt, hätte nicht vermocht, solches Wesen, das über alles Bild hinausgeht, zu erfassen; desshalb hast du, zu mir dich herablassend, meine Natur dir geeint, mir die bekannte Gestalt des Menschen

vorhaltend, auf dass du so durch die Verwandtschaft der Natur noch grössere Liebe (mir) kund thätest, und durch den Anblick des Menschen zur unsichtbaren Wesenheit der Gottheit mich wie an der Hand führtest. O süsseste eingefleischte Weisheit Gottes, wie süss und weise lockst du mich an durch deine liebliche Kindheit"!

In ächt niederländischen Tableau's — sie erinnern fast an die Schule van Eyks und sind voll zartesten Duftes naivmittelalterlicher Religiosität gleich den Suso'schen Darstellungen — feiert er nun diese Geburt Christi. Andächtig besucht er das neugeborene Knäblein Jesu in der Krippe. Er bittet die h. Engel, die Hirten: „Zeiget mir, den meine Seele liebt". Er kömmt vor die Thüre: „Thut mir auf, Joseph und Maria, öffnet mir die Thüre zu meinem Geliebten.... Er ist's, den ich suche, den ich liebe, den ich zu sehen verlange.... Was zitterst du, meine Seele? Rufe, bitte, klopfe an, bis dir aufgethan wird. Tritt ein ins Haus Gottes. Nahe dich getrost, und vereinige dich herzlich mit dem Neugeborenen.... Fürchte dich nicht vor dem Antlitze des in der Krippe Wimmernden. Denn er kam dich zu suchen, nicht dich zu verderben, dich zu retten, nicht zu richten, dich zu lösen, nicht in Bande zu schlagen, zu leiden, nicht Leiden zuzufügen. Was zitterst du vor dem armen Knäblein? Gott ist es, sagst du, und in seinen Händen ist Macht und Gewalt. Wohl wahr! Aber jetzt kömmt er, um Barmherzigkeit zu erzeigen...." Er tritt nun getrost herzu. „Wie hehr ist diese Stätte, ruft er aus (Genes. 28, 17), hier ist nichts anders denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels.... Fürwahr der Herr ist an diesem Orte, und ich rathe dir, von hier dich nirgendshin zu entfernen. Wo fändest du, was du hier gefunden hast? Durchliefest du die die ganze Welt, du würdest nicht solche Gesellschaft finden ... wie in dieser armen Hütte, wo Joseph und Maria und das Kind Jesus in der Krippe sind. Vereint sind hier Gott und Mensch, Mutter und Jungfrau, Greis und Kind.... Betrachte hier nicht bloss das Grosse und Erhabene, sondern auch das Kleine und Niedrige; denn in beiden Naturen erscheint der grosse Herr, der nicht genug zu preisen, der erhaben über alle Engel und der Demüthigste unter den Menschen ist. Ver-

bunden ist das Menschliche dem Göttlichen, das Höchste dem Niedrigsten, das Kostbare dem Geringen, das Hochherrliche dem Kleinen; beides vereint anbetungswürdig allen Gläubigen. Nicht ärgern sollen dich daher die Windeln, welche die Demuth des Sohnes Gottes verkündigen.... Nahe ist nun das Wort Gottes deinem Munde, wenn du es nur mit rechtem Herzen suchest. Denn im Schoosse der Mutter wird nun gefunden, der vor allen Zeiten im Schoosse des Vaters war. So nahe ist dir Gott worden, dass er kann als ein Knäblein gehalten, als ein Kindlein getragen werden. Siehe, den aller Erdkreis nicht umschliesst, der liegt nun wie arm in der Krippe. Und der alles mit dem Wort seiner Kraft trägt, wird selbst von der Mutter getragen. Den die Cherubim und Seraphim loben, wird mit dürftiger Milch genährt. Was ist da nicht wunderbar? was nicht aller Liebe werth? Was willst du noch mehr haben? Wie konnte er dir näher und ähnlicher sein"? — Er tritt nun zu dem Kinde, bittet es, ihm die Füsse zu reichen; er umfasst, küsst sie, diese Füsse, „höchst gerade, um den Frieden zu evangelisiren, bereit, einen rauhen Weg zu gehen, bestimmt der Welt den Weg des ewigen Heiles zu zeigen". Aber nicht nur die Füsse, auch die Hände will er umfassen, jene Hände, „welche dereinst die Kleinen segnen und manchem Bresthaften die Gesundheit schenken und... darnach ans Kreuz geheftet werden". Und nun „zutraulicher" geworden, bittet er auch, um den Mund küssen zu dürfen; „diesen heiligen und unbefleckten Mund meines Herrn, voll der Weisheit und Gnade,... der aber auch Gericht und Gerechtigkeit sprechen wird". Es ist diess wie ein Gegenstück zu Bernhard's Liedern auf die Glieder des Gekreuzigten (Bernhard, S. 705). Th. entschuldigt sich fast, dass er so naiv kindlich sei (Andere möchten sagen, tändelnd), aber, sagt er, das gehe ganz zu den Weihnachten, zu der Geburt, zum Knäblein Jesu, das als Kind „süsser geliebt, inniger gehalten, leichter getragen und weniger gefürchtet" werde. „Ist er einmal Mann geworden, dann ist es nicht mehr erlaubt, so zu thun, sondern zu Reiferem muss man dann übergehen. Alles hat seine Zeit". Jetzt aber kann er sich noch nicht trennen.

Einmal drinnen in der Hütte bei dem Kinde Jesu, sagt er, „bleiben will ich hier im Dienste meines Herrn und meiner Herrin, der h. Maria und des h. Joseph, seines Nährvaters, wenn etwa Noth wäre, ihnen Etwas zu dienen. Ein Feuerchen will ich machen, fleissig es anblasen, den Tisch decken und Wasser zutragen. Ich will das Vorhaus reinigen, die Hütte ausfegen, die Ritzen und Oeffnungen gegen Wind und Regen verstopfen. Ich will diese edle und königliche Krippe besorgen, in ihr das Heu und Stroh, wie's recht ist, zurecht machen, weil nun doch einmal keine kostbare Linnen da ist. Dann will ich Rosen und Lilien pflücken, Blumen und Gras herbei bringen, diese h. Wiegen-Stätte damit schmücken, dass sie mir nicht wie ein Stall aussehe, sondern mehr anspreche als ein kaiserlicher Palast. Auch will ich ein Fenster öffnen, dass die Klarheit des Tages herein strahle und die h. Engel von oben herein fliegen und diess ganze Haus mit süssem Wonnegesang erfüllen. Die Thüre will ich wachsam hüten, dass nicht Herodes herein komme, den Knaben zu tödten, den ich übernommen habe getreu zu hüten. Denn eher liesse ich mich tödten, als blutschänderische Hände an jenen legen. Und so es Noth thäte zu fliehen und er (Jesus) es so haben will, so werde ich bereit sein, auch nach Aegypten zu ziehen. ... Hier will ich mein Testament machen, hier meinen Bund schliessen, hier will ich leben, hier sterben und vollenden". Genug, bricht endlich Th. ab, „nicht allen ist's verliehen, das Wort Gottes im Fleisch und unschuldig in der Krippe liegend zu sehen. Allen aber ist's für jetzt verkündiget und aller Welt geoffenbaret, so dass, wer da glauben will, und selig zu werden verlangt und mit reinem und ganzem Herzen zu diesem Knaben herzutritt, Verzeihung aller seiner Sünden von ihm empfangen und durch seine Gnade das ewige Leben nach dieser Sterblichkeit besitzen wird". So unterlässt es Th. denn doch nicht, auch alles wieder geistig zu deuten. „Dann küsse ich dich, lässt er Christum sprechen, wenn ich das Geschenk meiner Liebe in dich giesse; dann umfasse ich dich, wenn ich alle Neigungen deines Herzens zu mir ziehe, so dass nichts in den Kreaturen ist, was dich abziehen oder anlocken könnte. Du aber

küssest mich dann, wenn du von reiner Liebe getroffen wirst und bei keiner Kreatur Trost suchest. Du küssest meine Füsse, wenn du den Spuren meiner Demuth mehr aus Liebe denn aus Furcht folgest. Du küssest meine Hände, wenn du alle guten Werke, die du gethan hast oder thun sollst, nicht dir, sondern ganz mir zuschreibst. Und dann umfassest du mich, wenn du im Innigsten des Herzens dich mir geeinigt fühlst, und mit so grosser Inbrunst an mir hältst, dass du ganz mein sein willst und nichts dir von eigener Liebe vorbehältst".

Von dem Kindlein Jesu geht Th. in seinen „Betrachtungen" über zum Manne Jesu. Er fragt die andächtige Seele, „in welcher Gestalt sie, wenn ihr die Wahl gelassen und die Möglichkeit gegeben wäre, Jesus am liebsten sehen und haben möchte". Ob in der Krippe liegend, oder in der Mitte der Doktoren sitzend, oder dem Volke predigend, oder am Kreuze hängend? Aber, sagt die andächtige Seele, sie wolle hierin „gar nicht auswählen"; sie wolle nicht „eigenmächtig" sein, nicht „eigenen Regungen und Antrieben folgen"; sie wolle sich „ganz und gar mit dem Wohlgefallen ihres Herrn begnügen, der das Innerste des Herzens kennt, so dass er ihr Alles in Allem ist", wie sie es gerade bedürfe. „Wie er sich zeigen will, so zeige er sich mir. Wenn ich es recht bedenke, so ist er ganz uns in jedem Einzelnen (seiner Erscheinung); ... denn ungetheilt ist Christus, in allen Weisen wahrhaft anzubeten.... Es ist schon ein Grosses, wenn er nur es gewährt, auch nur auf eine dieser Weisen ihn zu schauen". Die „höchste" Art sei freilich, „ihn in seiner Gottheit zu schauen" (ein mystischer Blitz!); doch das sei nur Sache der Seligen; er begnüge sich indessen „nach Weise aller Gläubigen", wenn er gewürdigt werde, Jesum „im Bilde seiner Menschheit" zu sehen. „Zeigt er sich mir als Kindlein,... diess belehrt meine Anfänge deutlicher, vor seinen übrigen Thaten und Zeichen, wodurch in der Welt der wahre Gottmensch glänzte. Sitzt er aber mitten unter den Lehrern und antwortet auf das Gefragte als die ewige Weisheit des Vaters, da fühle ich wohl etwas mehr Verlangen, Christo ins Angesicht zu schauen, was zur Erbauung dient, aus seinem Munde die

Worte der Weisheit zu verzeichnen". Lieblich sei es auch der liebenden Seele, „Jesum von Nazareth, den von Gott bewährten Mann, zu betrachten durch Zeichen und Wunderthaten im Volke glänzend und die Worte des Heils seinen Jüngern verkündigend.... Ach! wie verkehrt ist, wer von diesem allerheiligsten, der Welt leuchtenden Vorbilde auch nur für einen kurzen Augenblick das Auge des Herzens abwendet!... Denn die Vollkommenheit aller Tugenden leuchtet in ihm wie in einem klaren Spiegel; auch kann in keinem Buch und in keiner Wissenschaft etwas Besseres und Vollkommneres gefunden und gewusst und betrachtet werden, als in diesem Buche des Lebens und in diesem wahren Lichte, das jeglichen Menschen erleuchtet, und zumal den Armen im Geiste in seine Liebe hinüberzieht".

Gewiss, das sind reine Gedanken über das Ganze der Erscheinung Christi, fern von aller Exklusivität oder einseitigen Betrachtung und Hervorhebung eines besondern Lieblingspunktes. Es weht in dieser Anschauung ein recht eigentlich keuscher, ehrfürchtiger Geist, der sich verwehrt, aus dem reinen göttlichen Ganzen ein Stück für sich (aparte gleichsam) herausbrechen zu wollen, wie das so oft schon geschehen ist; wiewohl Thomas es allerdings anerkennt, dass auch nur eine Betrachtung von Christi Leben, auch nur eine Seite (wie jede) schon von höchstem Segen sei. Fragen wir nun aber, ob er auch in der Ausführung ein volles, ganzes, reines Lebensbild von Jesu, wenn auch nur annähernd, wie der Einzelne es nur kann, aus den h. Urkunden geschöpft und komponirt habe, so müssen wir diess verneinen. Schon in den „Betrachtungen" selbst kommt das eigentliche Leben zwischen den beiden Endpunkten, Geburt und Tod, zu kurz; auch überall sonst in seinen Schriften zeigt es sich, dass, wie die ganze Lebens- und Welt-Anschauung des Thomas eine enge und knappe ist, so es auch die Anschauung des Lebens Christi ist, welches sein Ideal ist. Denn Jesus ist ihm eben die Vollendung dessen, was in seiner Weltanschauung liegt, und darum finden wir vom Leben Christi nur das berührt, hervorgehoben, vorgestellt, was hier hereingehört: Armuth, Demuth, Gehorsam, und alle die aszetischen Tu-

genden, welche die Vollkommenheit (nach Th.) bilden. Hiezu kommt noch ein anderer Punkt: Th. kennt keine Entwickelung im Leben Christi, kein Werden von einem gegebenen potenziellen Punkte aus, der sich, wie ein Same, zum Baume entwickelt. Christus ist ganz fertig schon von Anfang an; sagt er doch sogar, es habe gar keines menschlichen Unterrichtes Christus (die ewige Weisheit) bedurft, „der um alle Kinder der Menschen zu erleuchten, als Meister in die Welt geboren wurde". Er habe daher „nicht nur aus sich selbst lesen und schreiben, sondern auch Menschen ohne Wissenschaft, die Apostel nämlich, in aller Wissenschaft der Sprachen ohne Wortgeräusch urplötzlich zu Meistern machen können". Dafür hat er seinen gewöhnlichen Beweis, mit dem er alles Wunderbare darthut, zur Hand; es liege nämlich, meint er, gar nichts Wunderbares darin, dass „der Urheber des Lebens die von Sterblichen erfundenen Schriftzüge aufs Genaueste kannte".

Kömmt so die Mitte der Erscheinung Christi zu kurz, so verbreitet sich Thomas um so umfangreicher wieder (wie über die Geburt) über das Sterben des Herrn. Hier findet er so recht konzentrirt Alles, was Vorbildliches, Versöhnendes, Erbauendes in Christo liegt. „Ueber alle kostbaren Salben duftet die Passion meines Herrn J. Christi, die in kurzer Summa die Schätze aller Gnade in sich fasst". Daher er, sagt Th. so oft, „nichts denken, noch sprechen, noch hören wolle ausser Jesum und diesen gekreuzigt". Auch die Passion Christi malt er sich aus wie die Geburt, die ihn auf jene vorbereitet; denn „wenn dein Anbeginn also war, wie wird erst das Ende sein"! Das „Kreuz" ist ihm eine unerschöpfliche Quelle der Betrachtung, aber auch der Lehre, der Kraft, des Trostes, der Beruhigung. „Je öfter und inbrünstiger man darüber nachdenkt, je süsser es schmeckt und je heftiger es zerknirscht". Es ist „ein feuriger Zunder göttlicher Liebe, eine Lehre der Geduld, ein Trost in Trübsal, eine Vertreibung der Zerstreuung, ein Stoff heiliger Zerknirschung, eine Uebung innerlicher Frömmigkeit, eine Ausschliessung der Verzweiflung, eine sichere Hoffnung der Verzeihung der Sünden, eine heilsame Wiedereinbringung ver-

gangener schlechter Zeiten, die beste Zuversicht in der Todesstunde, eine Versöhnung der göttlichen Strenge im künftigen Gericht, eine Beruhigung ängstlicher Unruhe, eine Kraft, harte Zurechtweisung zu ertragen, eine Unterdrückung fleischlicher Versuchung, eine Entsagung des eigenen Willens, ein Tadel zeitlichen Ueberflusses, eine Verschmähung weltlicher Ehre, eine Anfeuerung zu eifriger Besserung, eine Billigung brüderlichen Mitleids". In den Wunden Christi, sagt er, finde man süssere Wonnen, als im Besitz der ganzen Welt, und die einzige Passion Christi führe in tieferes Erstaunen, als die Betrachtung aller geschaffenen Dinge. Man sieht, wie unerschöpflich hierin Th. ist, von dem einer seiner alten Biographen mit Recht sagt, er hätte eine besondere Andacht zum Kreuze gehabt, die er selbst auch in seinen Schriften nicht dringend genug empfehlen kann. „So lange man Jesum nicht sucht durch sein Kreuz und Leiden, kommt man keineswegs zur wahren inneren Süssigkeit und zur Erkenntniss seiner Gottheit. Denn Jesus allein gewährt (ein Gedanke, in dem Thomas mit Tauler, Suso und Rusbroek zusammentrifft) durch seine heiligste Menschheit den Zugang zu seiner Gottheit".

Unter der Kraft, dem Segen des Kreuzes, versteht aber Th. ein Doppeltes. Einmal die Versöhnung, die vorzüglich durch das Leiden und Sterben Christi bewerkstelligt wurde, in deren Folge der gläubige Mensch zum religiösen Frieden gelangt. „Ewiglich wärst du verdammt worden, wäre nicht Jesus für dich gekreuzigt worden und gestorben; denn wer konnte für alle Sündeu der Menschen genug thun, als J. Christus, der Sohn Gottes, das unbefleckte Lamm? Mich trug er auf seinen Schultern; meine Sünden lagen schwerer auf ihm als das Kreuzesholz". Es ist aber auch das der sittliche Segen, den Thomas ebenso sehr, ja noch mehr hervorhebt; zunächst sofern im Bilde des Kreuzes J. Christi das Leben hienieden als ein Kreuz-Leben uns vorgehalten sei, als eine Reihe von Kreuzen, die (in göttlich guten Absichten) auf den Menschen fallen, oder als eine Reihe von inneren Kämpfen, in denen der Mensch sich selbst, seine sinnlich-selbstische Natur zu kreuzigen habe; sofern also das Kreuz Christi uns die

Signatur dieses Erdenlebens enthülle, und uns über uns selbst und unser Leben verständige und zur Ertragung und zum Durchkämpfen auffordere. „Folge, gebrechliches Glied, deinem erhabenen Haupte;... für dich trug er das Kreuz;... mit seinen Füssen ebnete er den Weg der Strenge". Diese sittlich segnende Weihe des Kreuzes Christi liegt aber noch darin ganz insbesondere unserm Thomas, dass es Allen, so es gläubig-liebend umfassen, zugleich Willen und Kraft gibt, diese Kreuze zu tragen und rechte Nachfolger des obersten Kreuzträgers zu werden. Denn nichts zerknirsche, rühre, kräftige, reinige so sehr, ziehe so geheimnissvoll an sich, als das Kreuz und die gläubig-liebende Betrachtung desselben. Dieses Kreuztragen und Kämpfen nennt Th. auch ein Tragen des Kreuzes für Christum — aus derselben Anschauung heraus, aus der er sagt, dass das Haupt für die Glieder gelitten; er nennt es wohl auch ein Vergelten „des Kreuzes Christi". „Selig die Seele, ruft Th. aus, der das bittere Leiden Christi zu Herzen dringt und die sich täglich in ihm übt in Meditiren, Lesen, Beten. Selig, die ihr Kreuz auf sich nimmt, indem sie allem Irdischem entsagt, und alles, was von Widerwärtigkeit von innen oder von aussen ihr begegnet, diess Alles geduldig für Christo erträgt und — schweigt. Denn im Kreuze sich rühmen, das heisst, um Christi willen in der Trübsal sich freuen, der Lüste des Fleisches sich enthalten, weltliche Ehren fliehen, den eigenen Willen lassen, und bis zum Tode demüthig gehorsam sein. So handeln ist Christum durchs Kreuz nachahmen, und ihn wahrhaft lieben. Denn darin erkennt Christus, wer ihm angehört und ihn mehr liebt, sofern man nicht durch den Gedanken allein, sondern durch die tägliche Absterbung sich seiner Passion gleichförmig zu machen bestrebt". Auch in mannigfachen Bildern spricht Th. von diesem religiös-sittlichen Segen des Kreuzes. Diess „Leben in dem Tode Christi" meint er, wenn er von dem heilbringenden Oele spricht, das von dem gebenedeieten Baum des h. Kreuzes triefe: oder von dem Baume des Lebens, der zur Arzenei der Seelen mitten in der Kirche aufgepflanzt sei; ein Baum, der mit seiner Höhe den Himmel berühre, mit seiner Tiefe in die Unterwelt

dringe, mit seiner Breite und Grösse den Erdkreis erfülle, mit seiner Stärke die Gottlosen besiege, durch seine Milde die Schwachen anziehe, durch seine Süssigkeit die Sünder heile.

Unvermerkt trägt er aber den Segen der Passion Christi, die Verehrung für den leidenden und sterbenden Herrn auf das Kreuz an sich über, das doch nur ein Symbol ist und in sich selbst nur ein Stück Holz oder ein leeres Zeichen; und er geht so weit, ihm eine Art magischer Kraft beizulegen, zu seiner Verehrung, ja Anbetung aufzufordern, wiewohl allerdings ein Gedanke in den andern noch hinüberspielt. „O heiliges Kreuz! (wie oft ruft er so aus) Vor dir neigen sich Könige und Fürsten, der Herr und die adelige Matrone, der Knecht und die Magd, der Arme und der Reiche, der Mönch und der Weltpriester, der Meister und der Jünger, dich betet an, dich lobet und segnet jedes Alter, jedes Geschlecht der Gläubigen.... Vor dir zittern die Gewalten der Finsterniss, vor dir sinkt auf die Kniee, was im Himmel und auf Erden ist; durch deine Kraft geschehen an vielen Orten Zeichen und Wunder; dir weichen Donner und Blitze. Auch in Kriegen und an finstern Orten, in Gefahren des Meeres und der Luft bist du eine Hut und der sicherste Schutz.... O Kreuz, von Allen zu verehren, zu lieben, dem Herzen einzuprägen und auf Stirn und Brust zu drücken, stehe mir bei in aller meiner Trübsal, rette, befreie, segne, heilige alle meine Glieder, regiere meine Sinne, alle meine Worte und Werke, dass durch dich mich aufnehme, der durch dich mich erlöste, Jesus Christus, mein Herr, für mich gekreuzigt.... Aus Ehrfurcht vor der in dir verborgenen göttlichen Macht wirst du würdig von Allen angebetet und verehrt.... In Kirchen und Kapellen, in Klöstern und Burgen, in Städten und Dörfern, auf Pforten und Thüren, auf Wände und Fenster, auf Thürme und Dächer, auf Böden, Grabmale und Altäre, auf Messgewande und Ordenskleider, auf Harnische und Fahnen, auf Bücher und Schriften, auf Kammern und Zellen, auf Gebäude und Gemälde drückst du das Siegel deiner Kraft auf und ein“.

Die aszetische Mystik (des Thomas).

Die Grundlagen und Voraussetzungen der Aszese und Mystik des Th., man darf sagen seiner ganzen Weltanschauung, haben wir kennen lernen. Die Welt, den Menschen inbegriffen, ist ihm so zu sagen ein Nichtiges ohne und ausser Gott: daraus folgt nun seine Aszese; Gott ist ihm das allein Wahre: darauf ruht seine Mystik; in Christo ist diess allein wahre Leben, Gott, Mensch geworden, den Menschen durch Vorbild in Lehre und Leben, durch Versöhnung und Lebens-Mittheilung aus dem Einen, dem Leben im Nichtigen, zu dem Andern, dem Leben im Göttlichen zu erheben: das begründet daher die Nachfolge Christi, in welcher Aszese und Mystik verbunden sind und konkret-lebendig werden.

Die Aszese im Allgemeinen.

Wie nach Th. die Welt (für sich) und Gott, Zeitliches und Ewiges sich gegenseitig ausschliessen, so, sagt er, sei es auch im Herzen des Menschen. „Das Herz ist niemals ruhig; es muss mit Etwas beschäftigt sein, es sei gut oder böse.... Wenn es vom höchsten Gut abgewendet ist, dann sucht es im Niedrigsten sich zu ergötzen, und wird durch verschiedene Begierden bald hierhin, bald dorthin getrieben.... So weit man das Gute liebt und den Tugenden nachstrebt, so viel hasst man das Böse und verabscheut man die Laster. Denn Entgegengesetztes kann in Einem Hause nicht wohnen.... Die Liebe zum Geschöpf mindert die Liebe zum Schöpfer, die Liebe zum Schöpfer gibt allen Geschöpfen Urlaub. Denn nicht Gleiches wollen beide, vertragen sich auch nicht mit einander". Man sieht, ganz wie Tauler und die andern Mystiker.

Daher ist dem Thomas das Erste (wie auch den Mystikern), von der Aussenwelt sich abzuwenden, das Herz von der Liebe der sichtbaren, vergänglichen, nichtigen Dinge abzuziehen, alle Dinge zu „verlassen", die Welt zu „verachten". Darin ist er unerschöpflich fast bis zur Ermüdung. Er be-

stimmt diess aber an andern Stellen wieder näher dahin, dass man an den Dingen nur nicht unordentlich hangen, sie nicht unordentlich brauchen, dass man durch sie alle hindurchbrechen solle zu Gott. „Wenn der Mensch nicht sucht, durch das Geschöpf zum Schöpfer emporzusteigen, wird er sich abmühen, aber seine Seele wird nicht ersättiget werden. Aber mit Beistimmung des Schöpfers hinauszugehen zur Liebe der Kreaturen, ist erlaubt, doch mit fleischlichem Sinne Ergötzung zu suchen, ist dem Geiste verboten.... So lange man irgend etwas Zeitliches ungeordnet verlangt, hat man noch nicht die wahre Entsagung.... Wer nichts unordentlich liebt, der wird bald die innere Ruhe und Liebe Christi empfinden". So hält ers denn auch in Bezug auf den Leib und die sinnlichen Bedürfnisse. Am liebsten möchte er ihrer ganz entbehren können, um ganz spirituell zu werden. „O wenn doch nichts anderes zu thun uns obläge, als Gott unsern Herrn mit ganzem Herzen und Munde zu preisen! O dass du es doch nie bedürftest, zu essen, zu trinken und zu schlafen, sondern immer nur geistigen Beschäftigungen abwarten könntest; dann wärest du doch weit glückseliger als jetzt, da du dem Fleische aus was immer für einer Nothdurft dienen musst. O dass doch nicht jene Bedürfnisse wären, sondern nur geistige Erquickungen der Seele, welche wir, ach! so selten kosten!... Essen, Trinken, Wachen, Schlafen, Ruhen, Arbeiten, und den übrigen Bedürfnissen der Natur unterworfen sein, ist wahrlich ein grosses Elend und eine Betrübniss für den andächtigen Menschen, der gerne abgelöst und frei von jeder Sünde wäre". So weit, wie man sieht, geht Th., dass er sogar die sinnlichen Bedürfnisse in eine Linie mit den moralischen Unvollkommenheiten, mit der Sünde stellt, der sie die Materie liefern. Aber auch hier kehrt er wieder in die Gränze der Besonnenheit zurück. „Alles abzuwerfen" sei doch „nicht erlaubt", denn die Natur sei zu erhalten; nur überflüssige Dinge, die „mehr zum Vergnügen" seien, verwerfe das h. Gesetz, weil sonst das Fleisch wider den Geist sich übermüthig erheben würde". Man müsse den Bedürfnissen der Natur dienen, wenn auch „mit Schmerzen". Strenge Mässigung ist es daher, was er verlangt, in Essen,

Trinken, und den andern Bedürfnissen, Besonnenheit in der Leitung der körperlichen Natur durch Fasten, Wachen, Arbeit, geistige Uebungen und dergleichen.

Mit der Abkehr von der Welt und den sinnlichen Dingen ist nun freilich auch die Einziehung der Sinne von selbst gesetzt, die Sinnenzucht, wie Th. sagt. Denn „durch die fünf Sinne fallen die fleischlichen Begierden uns an". Daher mahnt er, die äusseren Sinne „in strenger Zucht und Hut" zu halten, die „Fenster" derselben vor dem Sehen, Hören unerlaubter Dinge zu verschliessen. „Draussen hüte deine Augen, verstopfe dein Ohr dem Gerede, bezähme deine Zunge.... Die Führer der Sinne, die Augen, beflecken bald ein umherschweifendes Herz. Oft wird draussen geschöpft, wodurch der innere Mensch verunreiniget wird. Schwer ist es, schöne Dinge zu sehen und von dem Gesehenen nicht Eindruck mitzunehmen. Ein Bild, einmal angesehen und nicht sogleich herausgerissen, erzeugt im fleischlichen Herzen entweder Schuld oder Streit". Wer aber „dem Hunde das Maul bindet, hat den Biss nicht zu fürchten". Wer „nichts Böses hört oder sieht, vermeidet es um so leichter und unterlässt solches zu denken. Denn die Hut der Sinne ist Grund der Reinheit". Th. mahnt desswegen, und besonders Jüngere, auch dazu, alle äusseren Gelegenheiten zu meiden, — zur „Flucht"; und das verrathe nicht Feigheit oder Kleinmuth, sondern eher Tapferkeit. „Was das Auge nicht sieht und das Ohr nicht hört, das thut dem Herzen nicht wehe, davon wird es auch nicht so bald verwirrt" („entsetzt").

Aber an der Sinnenzucht ist's noch nicht genug; Thomas verlangt auch „die Herzenshut". Man solle „die Kammer des Herzens sorgfältig verriegeln, damit nicht die trüglichen Bilder, die gesehen oder gehört wurden, eindringen"; damit nicht „diejenigen, die bereits der Vergessenheit anheim gefallen zu sein schienen, aus Unbehutsamkeit des Menschen zurückkehren und den Frieden sammt der Ruhe des Gewissens hinwegnehmen"; damit überhaupt „die eitlen Gebilde der Einbildungskraft und die unreinen Geister nicht Raum gewinnen". Niemand sei weiser, lesen wir oft bei ihm, als der seine Seele immerdar in seinen Händen trage (Ps. 119, 109).

Damit ist Th. bereits auf eine höhere Stufe der Aszese getreten. Nicht bloss die Dinge — sein eigenstes Selbst, sein Ich, sagt er, müsse man besiegen. „Wenn der Mensch alle seine Habe hingäbe, so wäre es noch nichts; und wenn er grosse Busse thäte, so wäre es noch ein Geringes; und wenn er alle Wissenschaft erfasste, so wäre er noch ferne; und wenn er grosse Tugend und feurige Andacht hätte, so fehlte ihm doch noch viel, nämlich Eines, was ihm das allernöthigste ist. Was ist das? Dass er, wenn er Alles verlassen hat, sich selbst verlasse und gänzlich von sich ausgehe und nichts von eigener Liebe zurückbehalte, und wenn er alles gethan hat, was er weiss, dass er thun sollte, dafür halte, er habe nichts gethan". Einige „betreten zwar den Anfang des Weges, sofern sie die äusseren Dinge, die sie besitzen, verlassen, aber zu dem, was vollkommener ist, nämlich dazu, dass sie sich selbst verlassen, den eigenen Willen brechen, schreiten sie nicht weiter". So lange man sich selbst noch nicht verlassen habe, seie man aber nicht „allen Dingen" ausgegangen; denn „der Mensch werde insoweit verhindert und zerstreut, als er die Dinge an sich ziehe"; man müsse „die Axt an die Wurzel legen", man müsse sich, wie auch Groot und Florentius sich so oft ausdrücken, „Gewalt anthun" (Matth. 11, 12). „Du musst durch Feuer und Wasser hindurchgehen, ehe du zur Erquickung gelangst. Wenn du dir nicht Gewalt anthust, wirst du das Laster nicht überwinden. Nimmer verdienten die Heiligen das Reich Gottes durch Schlaf und Müssiggang.... Immer sucht die Natur das Ihrige auf mannigfaltige Weise, von Innen und von Aussen, im Kleinen und im Grossen. Sie will sich gar ungern sterben und sich selbst entsagen. Und doch muss sie sterben und überwunden werden bis auf den Grund".

Diese sittliche Arbeit, dieser Kampf, wie Th. so oft sich ausdrückt, gegen „Teufel, Welt und Fleisch", sei aber „nicht die Sache eines Tages, noch Kinderspiel". So lange man in diesem Leibe des Todes sei, habe man zu kämpfen. Th. schildert diesen Kampf oftmals. „Ueberaus hart werde ich von zweien Seiten gedrängt und spät und kaum unterscheide ich, was ich dem andern vorziehen soll. Jene Dinge, die über mir

sind, verlange ich, dass sie kommen, und nicht immer sind sie bereit; die aber, die unter mich Gott gestellt hat, wünsche ich, dass sie sich entfernen; aber sie selbst, ungerufen, wollen bei mir bleiben. Haufenweise kommen sie zu mir und mit ihnen mancherlei Gedanken; einige aus der Welt, andere vom Fleische, mehrere vom Teufel, und von allen Seiten mich umgebend, sagen sie: wir sind dein Gebein und dein Fleisch. Wir wollen Etwas bei dir bleiben. Willige ein, sei unser Freund und setze dich hier auch zu uns". So, sagt Th., „liebkosen sie ihn oder erschrecken ihn auch bald", und er, ein sterblicher Mensch und schwach zum Widerstande, widerspreche „nicht genug", und doch wisse er, er werde von ihnen nur betrogen. Das sei der Kampf „der Frommen". Sein Geist, „der immerdar nach süsser, wohlschmeckender, bester Speise verlange", spreche immer: „ich will zurück in das Haus, von wo ich ausgegangen", aber das Fleisch wolle nicht immer dieser Stimme gehorchen. Daher denn die Nothwendigkeit eines erneuerten Fleisses und Kampfes. Es werde eben hienieden „keine Arznei" gefunden, „durch die alle sittlichen Krankheiten so gänzlich geheilt würden, dass man kein Regen der Begierlichkeit mehr fühlte". Es sei diess „die Gnade der künftigen Seligkeit". Auch die Apostel seien nicht „durch plötzliche Bekehrung, noch auch an Einem Tage zu so grosser Vollkommenheit aufgestiegen", sondern „allmälig schritten sie vor durch Wachsthum der Tugenden in der Schule Christi". Wie schwere Arbeiten, meint er, hätten die Menschen nur schon für irdischen Gewinn zu thun! „Der Schiffer geht aufs hohe Meer, der Kaufmann durchreist Länder, der Kriegsmann trägt Wehr und Waffen, der Bauer durchfurcht das Feld mit dem Pflugeisen, und ohne Arbeit kann man weder Reichthümer noch Ehren gewinnen. Wie also glauben wir, dass wir Tugenden ohne grosse Bemühung erlangen? Heute Etwas beginnen, und morgen etwas Mässiges zufügen, und so Tag für Tag eine Tugend zur andern, einen Vorsatz zum andern anreihen, das macht einen tugendhaften, frommen, reinen, heiligen, religiösen, Gott angenehmen und seinen Mitbrüdern werthen Menschen; auf diese Weise verdient der Mensch den neuen Namen, der in dem

Steinlein eingeschlossen ist" (vrgl. Rusbroek S. 455). — Aber freilich, jammert er, „um einer geringen Präbende willen laufe man einen weiten Weg; für's ewige Leben heben aber Viele kaum einmal den Fuss von der Erde". Ja, sagt er zu seinen eigenen Kreisen, „Viele arbeiten mehr für die Hölle, als wir für den Himmel; Viele ertragen mehr für die Welt, als wir für Gott".

Uebrigens seien die Kämpfe wie die Versuchungen bei den Verschiedenen verschieden. Jeder habe eben das Fehlerhafte, wozu seine Natur am meisten geneigt sei, am meisten zu bekämpfen, und nach dem Guten am meisten zu ringen, dessen er am meisten bedürfe. —

Diess ist der Weg der Aszese, den Th. anräth. Auf diesem Wege werde der Mensch dann ein „innerer" Mensch, unabhängig von irdischen Dingen, immer mächtig, sich nach innen zu wenden, seiner selbst gewaltig, und gewaltig der Dinge ausser ihm und um ihn und „frei". Denn es „ist grosse Freiheit des Gemüths, nichts zu verlangen, was der Welt angehört.... Wer Sieger über sich selbst ist, der ist ein Herr der Welt und ein Erbe des Himmels".

Die Tugenden der Aszese.

Diess aszetische Ueberwinden „der Welt, des Teufels und des eigenen Fleisches", diess „sich Absterben" lässt Th. zugleich in einer Reihe von aszetischen Tugenden sich entfalten, die den einzelnen Fehlern und Lastern entgegengesetzt sind. Es sind die bekannten: einmal die „freiwillige" Armuth, doch nicht die, „die ihr Brod isst im Müssiggang, sondern nach dem Wort des Apostels (1 Kor. 4) arbeitet" (ganz nach Groot's Grundsätzen); dann die Keuschheit, die er die Eigenschaft der Engel, die „Lilie" unter den Tugendblumen nennt; ferner die Geduld, die stets und überall von Nöthen sei, wo auch der Mensch sei, denn „was ist das Leben anders als ein langes Elend vom Tage der Geburt an bis zum Tage des Todes"; nirgends und nie sei der Mensch sicher und entfliehen könne er weder sich selbst noch Gott; daher er innerlich gerüstet sein müsse in Geduld, „die der Sieg derer ist, die alles Wid-

rige in der Welt überwinden." „Unser ganzer Friede in diesem elenden Leben" sei vielmehr in ein „tief-geduldiges Ertragen" zu setzen, als in die „Nicht-Empfindung des Widerwärtigen". „Wer besser zu tragen weiss, der wird grösseren Frieden haben". Vor allem aber preist Th. die Demuth und den Gehorsam. Der Gehorsam ist ihm der Gegensatz gegen den eigenen Willen, die eigene Vernunft, die unterworfen werden; das „nicht sein eigener Herr sein" Wollen, das „gar nichts von Eigenem für sich zurückbehalten" Wollen. Unter diesem Gehorsam versteht er allerdings zunächst denjenigen unter Gott und die göttlichen Gebote, dann aber auch unter die Vorgesetzten, „die Stellvertreter Gottes, Christi", selbst auch unter „Geringere" — es ist der Mönch, der spricht. Dieser Gehorsam, von dem Th. allerdings voraussetzt (und es auch an einigen Stellen ausdrücklich sagt), dass er sich nur „auf erlaubte, gute Dinge" beziehe, sei kein sklavischer; er sei „um Gottes willen", aus „freiem, ganzem Herzen", einfach, rein, schlicht; darum „befleisst sich der Gehorsame ohne Verzug und Murren, das ihm befohlene Wort zu vollbringen, untersucht es auch nicht vorwitzig, sondern nimmt es, selbst wenn es ungereimt klingt, um der Tugend des Gehorsams wegen, ehrerbietig auf und verwendet es zum Gewinne seiner Seele". Den Segen dieses Gehorsams weiss Th. nicht lebendig genug zu preisen, ganz in Geist und Sinn des Florentius (S. 665). Man stehe und gehe unter der Hut desselben sicherer, gewinne eher Herzensfrieden; schon desswegen, weil die Vorgesetzten gewöhnlich älter, weiser, erfahrungsreicher seien; auch spreche Gott „oft durch einen Andern, was er durch sich nicht offenbart"; aber auch im Allgemeinen, sofern jeder Gehorsam eine That der Selbstverläugnung sei. „Nichts ist ruhiger als freiwillige Unterwerfung"; denn „so lange wird im Mensch ein Streit sein, so lange er im eigenen Willen bleibt.... Weit sicherer ist (daher) zu gehorchen als zu befehlen;... Rath anzuhören und anzunehmen als zu geben". Uebrigens, möge der Vorgesetzte auch sein wie er wolle, — „ein guter Schüler hatte nie einen so schlimmen Meister, dass er ihm nicht zum Guten ausgeschlagen wäre, sofern er ihm demüthig gehorcht hat". Ebendarum,

weil der Gehorsam Selbstverläugnung sei, seien unsere Werke ohne ihn „gering oder nichts zu achten“, in ihm aber gethan sei jedes Werk Gott „höchst angenehm“. Ob also der Gehorsame „bete oder arbeite, ob er lese oder schreibe, ob er schweige oder rede, ob er wache oder ruhe, ob er esse oder faste, — des h. Gehorsams wegen wird ihm Alles zum Guten angerechnet“. Mit demüthigem und bereitem Gehorsam gefallen Gott selbst „geringe oder an sich wenig bedeutende Dienste“. Ja wenn die eigene Meinung gut sei und man lasse sie Gottes wegen fahren und folge einer andern, so werde „Besseres daraus“.

Fast noch mehr als der Gehorsam gilt ihm die Demuth, deren „köstliche Frucht“ eben der Gehorsam sei. Sie ist ihm die „Wurzel“, der „Schlüssel“ aller höheren sittlichen Tugenden, wie die Hoffarth, die Sünde Luzifers, die Wurzel aller egoistischen Sünden ist. In ihr entfaltet sich jene höhere Aszese, welche es nicht sowohl mit der Welt und dem Fleisch, als mit dem eigenen Ich zu thun hat. Sie ist der Einbildung auf äussere und geistige Vorzüge, dem Wissenschaftsstolz, Heiligkeitshochmuth, der Selbstgerechtigkeit entgegengesetzt; ohne sie ist gar keine wahre Hoheit möglich, denn „ein Baum, der in die Höhe wachsen soll, muss tiefe Wurzeln fassen, damit er nicht falle“. Darin thut sie sich zunächst kund, dass sie alles Gute auf Gott zurück führt, der die Quelle alles Guten ist, und auf seine unverdiente, freie Gnade: Leibliches wie Geistliches, Wissenschaft und Werke. „Die Alles, was sie verstehen, wissen und wirken, oder sich vornehmen besser zu machen, dem höchsten Gott, dem Geber alles Guten, in Wahrheit zuschreiben, das sind wahrhaft Kluge; die anders handeln, sind Diebe und Räuber; Diebe, weil sie die Ehre und den Ruhm Gottes auf unerlaubte Weise sich aneignen; Räuber, weil sie in falschem Selbstruhm ihre Seele beflecken und durch Stolz die Gnade Gottes verderben.... Wenn Gott aus seiner grossen Güte einem Betenden oder Studirenden irgend einige Gaben mittheilt oder offenbart, so soll er sich nicht sofort dessen überheben, sich Andern vorziehen, oder sich für heiliger halten; vielmehr soll er denken und glauben, dass nicht wegen seiner Tugenden und Arbeiten, noch

wegen seiner Verdienste und sinnreichen Werke Gott diess ihm gethan, sondern aus seiner unermesslichen Güte, in welcher er über Gerechte und Ungerechte regnen lässt und seine Barmherzigkeit über alle seine Geschöpfe ergiesst.... Niemand missbrauche daher die göttliche Güte und Barmherzigkeit über ihn, dass er sich in Hochmuth Etwas beimisst, auf dass er nicht plötzlich um seines Undanks halber dem Zorne Gottes verfalle und den harten Richterspruch gegen sich höre: nehmet das Pfund von ihm hinweg, das ist, die Gnade der Andacht, deren er um seines eitlen Ruhmes willen unwürdig ist, und gebet sie dem, der zehn Pfunde hat — um seiner Demuth und Dankbarkeit willen. Denn würdig ist, grössere Gaben zu empfangen, wer für kleinere sich beeifert, Gott stets Dank zu sagen und sich aller unwürdig bekennt". Oft gebe ja Gott seinen Trost, „nicht nur um einen Menschen oder zweie dadurch aufzurichten, sondern auch Andere dadurch zu erbauen und Viele zu belehren". Das Gefühl der Demuth lässt Th. — hierin fast in wörtlicher Uebereinstimmung mit Rusbroek (S. 548) — überhaupt aus jenem Doppelten entspringen: einmal, dass der Mensch „die allerhöchste Macht über sich", und dann, dass er „das vielfache Elend seiner eigenen Gebrechlichkeit betrachte". In seinen Selbstgesprächen besonders hat Th. in der Weise eines Augustin den Schmerz und die Reuethränen über seine Sünden beschrieben; gerade auch darüber, dass er, was das Schwerste sei, „Vieles, was er gesündigt, ohne Seufzer und würdige Reue vorübergehen lasse". „Glückliche Stunde, ruft er aus, da für die Sünden Schmerz geboren wird! Selige Thräne, die da fliesst aus der Heftigkeit der Zerknirschung, aus dem Anblick jeder Mackel des Herzens!... Nichts hoffe ich von mir selber; möchte doch meine Hoffnung auf dich, o Gott, fester sein"! Aber eben das, was dem Gerechten so „gar schmerzlich falle: dass er alle unsittlichen Regungen nicht auszulöschen vermöge", lasse Gott zu „darum, dass der Mensch immer sich demüthige und die göttliche Hülfe immer anrufe". Auch das, sagt Th. gemäss tiefer Erfahrung, helfe viel „zur Erhaltung grösserer Demuth, dass Andere unsere Fehler wissen und rügen".

Im Verhältniss zur Welt und den Nebenmenschen hält

sich nach Th. der Demüthige so: er sucht „keine Ehrenstellen, Würden, Grade"; er stellt sich „unter alle und an den letzten Ort", nicht aus Verstellung, sondern „weil er erkennt, dass dieser Ort ihm von Rechtswegen gebührt"; er will nicht von Andern für besser gehalten werden, als er es selbst ist und im Innersten von sich hält; und „wenn er von Andern angeklagt wird und zu leiden hat, so spricht er: ungerecht sind meine Klagen, gerecht aber leide ich, wie oft und von wem immer ich getadelt werde"; — ganz im Gegensatz gegen die stolzen Frommen, die „nicht verlangen, dass sie von ihren Wunden geheilt werden, sondern dass sie vor der Welt als heilig erscheinen"; die „gern Andacht haben möchten, aber Schmach mit Christo nicht leiden wollen"; die „Demuth wünschen, aber mit den Demüthigen von den Menschen verachtet zu werden fliehen". (vrgl. S. 695).

Den Segen dieser wahren Demuth beschreibt Th. in verschiedener Weise. In sittlicher Beziehung findet er ihn darin, dass der Demüthige „Neid, Hoffarth, eitle Ehre mit Füssen trete", wenn er „seine Tugenden und die guten Werke Anderer einfach und ganz, rein und frei auf die Ehre und das Lob Gottes beziehe, das Ganze Gott zuschreibe und nichts seinen Verdiensten und Kräften"; dass er „von keinem Falle" wisse, weil er „nichts Grosses" von sich halte; dass er dadurch sich auch stets neuer Gaben würdig und empfänglich mache. Einen weitern Segen findet Th. auch darin, dass der Mensch, der sich seiner Fehler wegen demüthige, dadurch Andere (Gott) besänftige, den ihm Zürnenden genug thue, seine Fehler abbüsse; dass er endlich, sofern er Alles auf Gott beziehe, von Gottes Gnade Alles hoffe, vor Verzagen, Verzweiflung behütet sei, denn er baue nicht auf Wind, stehe auf einem sichern Ort. In Summa: „In der wahren Zerknirschung und Demüthigung des Herzens wird die Hoffnung der Verzeihung geboren, das zerrüttete Gewissen ausgesöhnt, die verlorene Gnade wieder gewonnen, der Mensch vor dem künftigen Zorn bewahrt, und begegnen sich gegenseitig in dem h. Kusse Gott und die reuige Seele".

Die verschiedenen aszetischen Tugenden seien aber, sagt er, „mit einander verwandt", „hängen mit einander zu-

sammen", so dass keine ohne die andere bestehen könne. Die Armuth z. B. könne „nicht vollkommen sein, noch auch lange bestehen ohne die Demuth"; ebenso wenig gefalle Gott die Demuth, welche die Armuth verschmähe.

Die aszetischen »Uebungen«. Die Hülfsmittel.

Zweck und Wesen der Aszese zu realisiren sind nach Th. gewisse „Uebungen", „Mittel" von ganz besonderer Förderung. Er nennt Handarbeit (unter dem aszetischen Gesichtspunkt betrachtet), Nachtwachen, Fasten; — zur Kasteiung des Leibes, um ihn dem Geist unterthänig zu machen. Er meint es sehr ernst — aszetisch-klösterlich — damit, aber von dem Exzentrischen ist er doch ferne; die „Mässigung", die er als eine „Gesundheit des Leibes und der Seele" empfiehlt, hat ihn wohl auch selbst sein hohes Alter erreichen lassen. „Ein Diener Gottes soll mit Besonnenheit Alles thun. Befleisse dich daher, den königlichen Weg inne zu halten, dass du nicht allzu nachsichtig gegen das Fleisch seiest, noch allzu streng in deinem Eifer vor dem (Lebens-) Ende hinfällig werdest. Willst du eine feste Lebensweise bewahren, so gehe den Mittelweg zwischen den zwei Extremen.... Nicht die Zerstörung des Leibes fordert Gott von dir, sondern die Bezwingung deiner Fehler (vrgl. Tauler S. 260). Nicht etwas Unmögliches fordert er, sondern was deiner Seele nützlich ist. Er gibt heilsame Räthe und sorgt für das Nothwendige zum Leben, dass du den Dienst des Leibes wohl verwendest zum Gewinne deiner Seele und das Maass der Besonnenheit in Nichts überschreitest. Denn heute laufen und morgen ermüdet da liegen, heisst nicht auf dem Wege Gottes zunehmen".

Als Uebungen geistiger Art, zur Bewahrung und Nährung der Seele, nennt er h. Lesung (Studium), Gebet, Meditation und andere mehr. „Das Gebet erleuchtet, reiniget, tröstet, erfreut, erfleht Gnade, erleichtert die Arbeit, nährt die Andacht, gibt Vertrauen, vertreibt die Trägheit, besiegt die Versuchung.... Besser ist Beten als Lesen.... Vor dem Gebet schliesse alles Gegenwärtige aus; in dem Gebete

stelle J. Christum fest vor dich.... Wo immer du sein magst, sei mit dir das h. Gebet als Gefährte und Trost, kurz oder lang, je nach der Zeit.... Es stehe mit dir auf in der Nacht aus dem Bette, es wache und singe mit dir Hymnen und Psalmen; es ruhe mit dir im Schlafgemach, es gehe dir voran und folge dir im Chor, es sitze mit dir im Speisesaal, es sage mit dir Dank für die mässig genossene Mahlzeit; es gehe mit dir aufs Feld, es versetze mit dir Pflanzen im Garten, es kehre mit dir zurück in das Zimmer,... es begleite dich an jeden geheimen oder öffentlichen Ort, es wohne mit dir in der Stille, es sei mit dir im Anfang, in der Mitte und am Ende der Arbeit". Th. gibt in seiner „Herberge der Armen" eine Reihe solcher „kurzen Gebetlein" (Stossseufzer), theils in geistigen Anfechtungen als „scharfe Pfeile gegen den Feind", theils in dem täglichen Leben zum Beten vor jedem Schritt und Tritt, den man thue. Es sind meist biblische Kernsprüche und theilweise vortrefflich gewählt.

Fast noch eindringlicher verbreitet er sich über die Meditation, oder wie er sich ausdrückt: dass man stets gute Bilde vor sich nehmen solle, um die bösen Eindrücke von aussen und die unreinen Phantasieen, die von innen aufsteigen, damit zu vertreiben; „denn es pflegt ein Feuer nur durch ein anderes ausgetrieben zu werden, ein Keil nur durch einen andern" (ein Wort, dessen sich auch T. öfters bedient). „Heilige Worte, sagt er ein andermal, solle man als reine Samenkörner in sein Herz streuen, und sie durch fleissiges Ueberdenken in Speise verwandeln". Solche Meditationen, als Speise für das innere Leben, hat Th. für sich geliebt und geübt, wie viele seiner Schriften, die Früchte dieser Meditationen, zeugen. Er hat sie dann schriftlich, zu steter Erneuerung des geistigen Genusses, fixirt. Er sagt es z. B. in der Vorrede zu „dem Alleingespräch seiner Seele", dass er verschiedene Gedanken in diess Büchlein zusammengestellt habe, „um immer den wünschbaren Stoff zum Lesen und Betrachten in der Zeit der Noth zu haben zur Aufmunterung, wenn von Ueberdruss oder Traurigkeit das Gemüth bedeckt sei". Diese Meditation hat nach Th. verschiedene Objekte, mannigfachen Stoff: die eigene Natur, das Ich (Selbsterkenntniss); denn

„wo bist du, wenn du dir selbst nicht gegenwärtig bist, und wenn du alles durchlaufen hast, was hast du gewonnen, wenn du dich selbst vernachlässigt hast"? vor allem Gott und Jesus, dessen heiliges Lebensbild, dessen göttliche Worte, wie man sie in den Evangelien lese. „Habet immer etwas Gutes von Gott und der h. Schrift in euerm Herzen aufbewahrt und überdenket bei der äussern Arbeit die süssen Worte Christi, die euch in der Beschwerniss der Arbeit kräftigen werden.... Alles ist fürwahr voll des Geistes und der Wahrheit, voll der Liebe und Süssigkeit, was immer von Christo geschrieben und gesungen wird, und nie gebricht es dir an Stoff, deine Andacht zu üben". Doch findet Th. den reichsten Stoff für die Meditation in Jesus als dem Gekreuzigten (s. o.). „Das sei eure Weisheit, meine Brüder, diess Studium erwählet vor allen wissenschaftlichen Studien, dass ihr Tag und Nacht Jesum den Gekreuzigten betrachtet,... auf dass alle euere Hoffnung aufwärts zu ihm ziele, der über Alles zu loben und zu lieben ist.... Die Vorspiegelungen der Welt überwindet durch das Bild Christi, die Versuchungen des Teufels treibt zurück mit dem h. Kreuz, mit den Nägeln und dem Speer, die Regungen des Fleisches ersticket durch die Dornenkrone und die scharfen Geisselhiebe". Auch mit dem Tode, dem Ende soll die Meditation sich oft beschäftigen. „In allen Dingen bedenke das Ende und wie du vor dem gestrengen Richter bestehen wirst.... Führe oftmals jene Stunde dir zu Gemüthe, wo du kein einziges Wort mehr reden noch auch irgend ein Glied deines Leibes mehr wirst rühren können.... Und nimm dir vor so zu sein im Leben, wie du wünschest im Tode erfunden zu werden". Von „zwiefachem Stachel", sagt er, werde die Seele getrieben, „dass sie meist und dringend sucht zu dem himmlischen Vaterland überzugehen". Zuweilen von dem drückenden Gefühl der Mühsale, der Versuchungen, der mannigfaltigen Beschäftigungen dieses Lebens, „worin so Viele Gefahr laufen und so Wenige unverletzt davon kommen". Das sei „der Sporn zur Linken, durch den das Pferd des h. Verlangens mächtig angetrieben werde"; oder aber fühle die fromme Seele nicht sowohl durch Trübsal und Schmerz sich getrieben zum Verlangen, „aus ihrem Kerker herauszukom-

men", sondern „auf edlere Weise": nämlich von „reinem Verlangen nach göttlicher Heimsuchung werde sie glühend nach oben gezogen"; dieses Verlangen sei „der Sporn zur Rechten", und der „treibe das Pferd h. Verlangens noch schneller, wie denn die Liebe mehr als der Schmerz zu wirken vermöge". O, ruft Th. aus, „kennetet ihr die geringste (himmlische) Freude, ihr würdet zu allem, was Gott wohlgefällig ist, eilen!... Wenn ihr also Ueberdruss des Herzens empfindet vor der Last der Arbeit, so bedenket die euch im Himmel verheissenen ewigen Belohnungen". Wenn aber „nicht die Liebe dich bindet, so halte dich wenigstens die Furcht vor Gott in Schranken". Gott, „der Alle leitet und erkennt", lasse seine Schäflein nicht lange irren und schreien, sondern er „ruft es entweder zurück, indem er es mit dem Stabe der Furcht schlägt, oder er führt es zurück zu seinem Gewissen, indem er es mit dem Auge der Liebe anblickt". Wenn also nicht die Sehnsucht nach dem Göttlichen, nicht das beengende Gesicht dieses Erdenlebens, nicht der Gedanke der ewigen Belohnungen „vom Bösen zurückruft", so möge man sich das Purgatorium und „die ewigen Strafen" vorhalten, so möge „die Furcht vor der Hölle dich im Zaum halten"; denn „was wird jenes Feuer anders verzehren ausser deinen Sünden? Je mehr du deiner selbst schonest und dem Fleische dienest, desto härter wirst du es hernach büssen und desto grösseren Stoff bewahrest du zum Verbrennen auf". Th. malt dieses Feuer, auf das sich die Meditation richten solle, oft recht grell-sinnlich aus.

Fast so häufig als die Meditation empfiehlt er die Stille, die Einsamkeit, die Sammlung, die Innerlichkeit, ohne die eine rechte Meditation überhaupt kaum möglich sei. Er warnt vor Auslaufen, dem zerstreuenden Geräusch der Welt, dem voreiligen Richten, (den „rauschenden" Worten Taulers), vor der Weltneugierde, „daraus wir selten ohne Verletzung des Gewissens zur Stille zurückkehren". Man solle die Andern, die uns nichts angehen, lassen, ihre Thaten nicht durchforschen, nicht vorwitzig sie richten wollen. Er erinnert an das Mahnwort des Herrn: „Folge du mir nach (Joh. 21). Jeder sei sich selbst „eine hinreichende Last". „Was nützt's,

dass du dich in Fremdes einmischest und mehr aufhebst, als du zu tragen vermagst? (s. Th. u. die Welt).... Was geht es dich an, ob Jener so oder so ist, oder er so oder so spricht und handelt? Du hast ja nicht für Andere zu antworten, sondern für dich selbst Rechenschaft zu geben? Was verwickelst du dich also? Lasse die Menschen gehen, so werden sie dich wohl auch gehen und machen lassen.... Es sprach ein frommer Klostermann: wer von allem Fremden schweigt, hat von Allem Frieden.... Seitdem es dich ergötzt, zuweilen Neuigkeiten zu hören, seitdem musst du auch Beunruhigungen des Herzens ertragen.... Je mehr sich Einer nach Aussen zerbreitet, um so kleiner wird er nach Innen". Diese innere Stille und Sammlung sei für Jeden Bedürfniss, da so viel Stoff zur Zerstreuung in der Aussenwelt und in dem Leben in ihr und der Beschäftigung mit ihr liege. Auch finde Jeder Zeit dazu, wenn er nur (s. o.) sein Leben recht ordnen wolle. Sie sei aber von unberechenbarem Segen. „In der Stille und Ruhe nimmt die fromme Seele zu, und lernt sie die Geheimnisse der Schrift. Dort findet sie Fluthen der Thränen, worinnen sie jede Nacht sich waschen und reinigen mag, auf dass sie mit ihrem Schöpfer um so vertrauter werde, je ferner sie von allem weltlichen Tumulte lebt.... Besser ist es, verborgen sein und für sich Sorge tragen, als auf Kosten seiner selbst Wunder thun.... Ist man allein und liest und betet man, so will Jesus der Zweite sein; lesen oder singen ihrer zwei zusammen, so will Jesus der Dritte sein". Th. erinnert daran, wie Moses in der Einsamkeit auf dem Berge gewürdigt worden sei, das Gesetz des Herrn zu empfangen. Er lässt es auch nicht an Bildern aus dem täglichen Leben und der Natur fehlen. „Kostbare Gewürze in einer Büchse wohl verschlossen duften stärker; offen und frei verlieren sie eher die Kraft ihres Geruchs. Blumen von den Händen berührt werden versehrt, eingeschlossen im Blumengarten werden sie erhalten, und durch hohe Mauern geschützt sind sie gesichert. Rosen im Zwinger verschlossen wachsen ungestört, auf den Weg geworfen verdorren sie und werden von den Füssen zertreten. Eine brennende Kerze wird bald vom Winde ausgeblasen, in der Laterne verborgen wird sie brennend erhalten".

Nicht bloss die innere Stille, sondern auch die *äussere* Einsamkeit, Retraite, von der jene eine „Freundin" sei, die „Hut der Zelle" (für Mönche), empfiehlt Th. als Hülfsmittel. Selten werde auch die Stille, das Stillschweigen „gut bewahrt, ausser in der Einsamkeit"; und auch „da viel leichter, weil die Abwesenheit der Gelegenheit sehr oft schon ein Sieg über die Versuchung ist". „Kehre endlich zu *dir* selbst *zurück*, ob auch verunreiniget und zerstreut. Gewinne in der Einsamkeit wieder, was du draussen in der Oeffentlichkeit verloren hast". Th. rühmt es als ein ächtes Beispiel dieser Einsamkeit und Abstraktion an einem Klostermann, der auf die Frage, wie lange er im Kloster wohne, die Antwort gegeben habe: An die 40 Jahre, und während dieser Zeit habe er das vordere Thor nicht gesehen, durch das er das erste Mal hereingekommen. Nur dass Th. auf eine Einsamkeit ohne die innere Sammlung doch wenig gibt, denn jene sei nur Mittel für diese. „Einsamkeit des Herzens *und* des Leibes ist gleicherweise zu suchen und zu bewahren. Denn die des Leibes ist gut und sicher, aber die des Herzens besser und sicherer. Wer freilich die erste abweist, wird die zweite nicht finden, *denn die eine ist die Hut der andern*, und diese beiden beschützen sich freundlich". Wer aber in der innern Einsamkeit zu Hause sei, der höre, ob er auch äusserlich arbeite, dennoch nicht auf innerlich zu beten, und „scheint er auf eine Stunde zerstreut zu werden, so eilt er, bald ins Innere zurück zu kehren". Doch, meint Th., der müsse „sehr stark und wohlbehütet sein, der draussen unter den Menschen wandelt und innerlich durch schädliche Dinge nicht gehindert wird", wiewohl er stets dazu räth, „sich im Herzen ein verschlossenes Plätzchen zu machen, damit, wo man auch sei, die Einsamkeit die Begleiterin sei".

Die innere Stille, Sammlung, wird dem aszetisch-monastischen Th. dann zum *äusseren Stillschweigen*; und viel Gutes weiss er auch über diese „Hut des Mundes". Er nennt Stillschweigen eine „Nährmutter der Andacht, eine Tilgerin des Streits, eine Verscheucherin alles eitlen Wesens". Er fragt sich, warum „wir so gern mit einander reden, da wir doch selten ohne Verletzung des Gewissens zum Still-

schweigen zurückkehren". Der Grund, meint er, sei der, „dass wir durch gegenseitiges Zwiegespräch von einander getröstet zu werden suchen, und das durch verschiedene Gedanken bewegte Herz zu erleichtern wünschen". Aber, sagt er, leider sei das oft „fruchtlos und vergeblich", denn dieser äussere Trost sei „ein nicht geringer Schaden für den inneren und göttlichen". Er beruft sich auf das Wort eines Mannes von Erfahrung: „was ich durch Stillschweigen Gutes sammle, zerstreue ich beinahe alles wieder im Reden mit den Menschen"; er kann es nicht oft genug sagen, was besonders das unnöthige leichtsinnige Schwätzen für Unsegen schaffe innerlich im Menschen und in seinen Verhältnissen zum Nebenmenschen. Er sagt daher von den Schweigenden: „sie reden schon gut, weil sie nicht schaden, und bewahren sich vor vielem Bösen". Leichter sei es, ganz und gar zu schweigen, als im Worte nicht zu übertreiben; sehr erbaulich müsse das Wort sein, das das Stillschweigen „verbessere". Wenn man nicht „weise sprechen" könne, so solle man doch „demüthig schweigen". Aber auch erst im Schweigen, meint er, lerne man gut reden. Wie „Niemand, sagt er, sich sicher öffentlich zeigt, ausser wer gern verborgen ist, Niemand sicher vorsteht, ausser wer gern unter dem Gehorsam steht; Niemand sicher befiehlt, ausser wer gelernt hat, wohl zu gehorchen", so „erscheint auch öffentlich Niemand sicher, ausser wer gern schweigt". Doch verlangt er natürlich kein Stillschweigen überhaupt. „Es wolle das Stillschweigen nicht einfach an sich gelobt werden, als wäre es immer zu halten, noch auch das Reden überhaupt getadelt werden, als wäre es immer überflüssig; denn in allen Dingen ist Besonnenheit die schönste Tugend, welche, vor den Schlingen zur Rechten und zur Linken sich hütend, den vollkommensten Weg zeigt". Er anerkennt daher auch das Recht des Redens, des Gesprächs; „schweigen und sprechen, wie es sich geziemt", sagt er, sei das Beste; „eine Pforte kann aufgethan und geschlossen werden; aufgethan werde sie nothwendigen, geschlossen eitlen Dingen". Wenn man rede, so solle man aber mit weltlichen, anders gesinnten Menschen oder Grossen dieser Welt (ganz wie Groot und Florentius) nur sel-

ten verkehren; solle man überall und stets wenig, kurz, diess Wenige zur Zeit, gut, überdacht und erbaulich sprechen, sich nie gehen lassen, selbst gegen Vertraute nicht „so, dass man vor ihnen minder ehrbar und tugendhaft sich betrage". Th. erkennt auch den Segen guter Gespräche an. „Eine fromme Unterredung über geistliche Dinge nützet nicht wenig zum geistigen Fortgang, zumal unter Gleichgesinnten"; auch Weltereignisse will er nicht ausschliessen aus Betrachtnng und Gespräch, z. B. „Pest, Hungersnoth, Feuersbrünste, Feldschlachten und andere schwere Kalamitäten". „Derlei Beispiele erwecken Zerknirschung des Herzens, Thränen der Busse, Besserung des Lebens, Vorbereitung zum Tode"; von „Strafen dieser Art" lese man auch in der h. Schrift und in der Kirchengeschichte. Nur dass man es nicht wie die unandächtigen, plauderhaften Menschen mache, „die solches in leeren Stoff zu ihren Geschwätzen verkehren".

Eine weitere geistliche Uebung, mit dem Gebet und der Demuth verwandt, ist ihm die „Kompunktion", die Zerknirschung des Herzens, welche offenbar mit der Busse zusammenfällt, — Th. hat ein eigenes kleines, aber ernstes Büchlein darüber geschrieben. Das Gefühl seiner Sünden, und dass er „verworfen ist vor dem Angesicht Gottes", drückt ihn darnieder. Was thun? Fliehen? Wo aber Gott nicht seie? „Kehre also auf einem andern Weg zurück in die Heimath des Himmels, den Gott dir zeigt; der Weg ist: thue Busse". Denn „hättest du, o Gott, deine Hand ausstrecken wollen gegen die Gottlosen und gegen Alle, die gesündiget haben, so hättest du Viele verloren, die jetzt deine Freunde geworden sind und unter den Ersten bei dir eine Stelle fanden. Du hättest jetzt keinen Petrus, der dazumal verleugnend gesündigt hat; keinen Paulus, der lästernd verfolgt hat; keinen Matthäus, den Zöllner, der nach irdischem Gewinn gegiert hat; ja nicht Einen deiner grossen Apostel, die du zu Richtern über den ganzen Erdkreis verordnet hast". Dieser „Quell der Huld und Erbarmung" fliesse noch immerdar für Alle, die zerknirscht ihm nahen.

Nicht den geringsten Platz in diesen aszetischen Räthen und Ermahnungen nimmt die Anweisung des Th. zu einer be-

stimmten Lebens- und Tagesordnung (ganz im Geiste des Groot) und überhaupt zur strengsten Zeitbenutzung ein. Nichts sei „kostbarer als die Zeit, in welcher du verdienen kannst, wovon du ewiglich lebest"; von jedem unnütz verlorenen Augenblick müsse man wie von jedem unnützen Worte Rechenschaft geben, verloren kehre sie nicht wieder. Daher mahnt er, keinen Augenblick in eitlem Geschwätze, keinen „ohne Frucht" vorübergehen zu lassen, immer etwas Gutes zu meditiren, zu lesen, zu sprechen, zu schreiben, oder „etwas Gemeinnütziges" zu arbeiten. „Ach! wie viel Gutes verlieret man zu jeder Stunde durch Müssiggang und Geschwätze, das man durch Arbeit, Stillschweigen und Gebet gewinnen könnte!... Es wird (eine Zeit) kommen, wo du einen Tag oder Stunde zur Besserung verlangen wirst, und ich weiss nicht, ob du sie erlangen wirst". — Die Tagesordnung selbst besteht ihm vornehmlich im geordneten Wechsel von äusserlicher Arbeit und innerer Sammlung, Gebet, Lesen und Betrachtung der h. Schrift, „so dass du weisst, wann du lesen, wann du beten, wann wirken, wann du meditiren, wann du schweigen, wann du sprechen, wann du allein, wann du mit Andern sein sollst, so dass du Alles zu seiner Zeit und mit guter Ueberlegung thuest". Wenn „du es nicht vermagst, dich beständig zu sammeln, so thu' es wenigstens zuweilen, und mindestens einmal im Tage, früh nämlich oder Abends. Am Morgen fasse deinen Vorsatz, ... wie du den gegenwärtigen Tag am fruchtbarsten anwenden könnest, ... am Abend prüfe deinen Wandel, wie du heute in Wort, Werk und Gedanken warest". Auf diese Selbstprüfung am Tagesschlusse dringt er ernst. Viele, sagt er, „berechnen ihr Geld und ihre Ausgaben, und so Wenige sichten ihr Gewissen und die Versäumniss der Zeit". Es sei „wunderbar und erschrecklich, wie Einer es wage, schlafen zu gehen, ohne die Sünde, mit der er belastet sei, weder schmerzlich bereut noch bekannt zu haben"! Er spricht auch einmal von einer Art Tagebuch (vergl. Groot, S. 616), dahinein man seine innere Lebens-Geschichte verzeichnen solle. „Darein blicke oftmals, auf dass dir dein innerer Fort- oder Rückschritt desto klarer bekannt werde". Gott sich befehlend, solle man ein-

schlafen, „auf dass dein Schlaf nicht viehisch, sondern nüchtern, keusch und ruhig sei". „Zu einem nüchternen Schlaf hilft die gute Hut des Herzens und der Sinne den Tag durch. Denn was während des Wachens geübt wird, davon erscheinen gerne die Bilder im Schlafe. Bezeichne Stirne, Mund und Brust (mit dem Kreuzeszeichen), dass Gott dein Herz vor allem Bösen bewahre. Es sei dein Bett dir wie ein Grab, darin du etwas ruhen sollst, um bald darnach wieder aufzuerstehen zur Feier des Lobes Gottes (Metten). Je bereiteter du schlafen gehest, je frischer wirst du sein zum Aufstehen. ... Ordne deine Glieder züchtig und schamhaft, ... liege ruhig und bewahrt, eingedenk Christi, der am Kreuze hängend nicht in einem weichen Bette entschlief".

Diess sind die aszetischen Regeln und Mahnungen, die Th. nicht müde wird überall zu wiederholen. Er verlangt, dass sie nicht nur einmal, sondern stets sollen beobachtet werden, weil stets zu kämpfen sei im Leben, damit, was anfänglich Last schien, zur Lust, und Gewohnheit durch Gewohnheit vertrieben werde.

Uebrigens will er auch nicht für Alle dasselbe Verhalten: die Uebungen seien individuell. „Bedenke Jeder, was heilsamer für ihn ist; ... ob Diess oder Jenes ihn mehr anregt, z. B. Christi Leiden oder das Gericht; ... Einigen z. B. frommt es mehr, dem Stillschweigen abzuwarten, Anderen dagegen, der tiefen Stille sich nicht allzusehr hinzugeben"; auch schicken sich die einen Uebungen mehr für diese, andere für eine andere Zeit. Ueber den innerlichen und individuellen Uebungen solle man indess die (äusserlichen) und gemeinschaftlichen nie hintansetzen noch vernachlässigen, „nicht wegen Privat-Andacht aus der Gemeinde heraustreten". Sein Grundsatz ist überhaupt: „das Allgemeine setze immer dem Eigenen und Privaten vor".

Die Mystik (des Thomas).

Was wir bis hieher betrachteten, kann man mehr das aszetische Element in der Welt- und Lebensanschauung

des Th. nennen. Er bleibt aber dabei nicht stehen; er hat auch, und zwar stark hervortretend, ein religiös-mystisches Element, das sich am reinsten in seiner „Nachfolge" und seinem „Alleingespräche" ausspricht, und in der Union durch die „Liebe" ihren Mittelpunkt hat.

Einmal hat Th. aber auch einen rein kontemplativ-mystischen Ton angeschlagen. Es ist diess in der kleinen Schrift „über die Erhebung der Seele zu Gott", welche in Einigem an Rusbroek erinnert, und abgefasst sein muss in der Periode des „Alleingesprächs", also in seinen jüngern Jahren. Er spricht da von einem Suchen, Erkennen Gottes „nicht durch körperliche Sinne, noch durch sinnliche Bilder"; auch „über Vernunftgründen"; von einem Finden in „ihm", in seinem „Intellektus, dem die ewige Wahrheit leuchte". Dieser Intellektus ist offenbar der „Funke" Taulers (vergl. T. S. 67), das „Bild" des Rusbroek, denn in der kleinen Abhandlung spricht Th. auch von diesem Bilde, das Gott fähig, die ewige Wahrheit zu fassen (capax), gemacht habe. Auch das sagt Th. mit den andern Mystikern, dass, wenn der Mensch in ihm, in seinem Bilde Gott fassen wolle, diess nur möglich sei durch vorausgehende theoretische und praktische Abstraktion und Reinigung. „Vertreibe aus mir, betet er, alles, was dein Bild beflecken oder verdunkeln kann, auf dass es nicht unwürdig deines Anschauens werde und die Augen deiner Majestät beleidige". Wenn der Geist, sagt er, „alles Irdische lässt und übersteigt, so verdient er das Licht der ewigen Wahrheit zu schauen. Und je weiter er von dem geschaffenen Lichte und von der Erkenntnissweise erschaffener Dinge sich entfernt, um so herrlicher wird er über sich in das Geheimste der göttlichen Klarheit gerissen". „Bereite dich also, ruft er seiner Seele zu, und thu, was du vermagst; sitze allein, schweige von allem sündlichen Geräusch: nichts bewege dich von Aussen, nichts störe dich im Innern. Wende dich ganz nach Innen, steige ein wenig höher hinauf, erhebe dich über dich, übersteige alles, was in der Zeit ist, schliesse alles aus, was Maass hat oder Grad, welchen hohen auch immer, auf dass du das unerschaffene, über alle Erkenntniss der Kreatur erhabene Wort findest".

In diesem gereinigten „Intellekt", „Bilde", in dem der Mensch Gottes fähig ist, offenbart sich Gott selbst, „das Wort" ohne Bild, so dass man „das Licht im Lichte" schaut, — „dich selbst, Gott, in mir selbst". Das ist ihm das Höchste. Vielfältig, sagt er, spreche das Wort zur Seele; „durch Schriften, durch Engel, durch Predigten, und durch geheime Offenbarungen"; aber „weit lieblicher und erhabener, wenn die Wahrheit durch sich dem Geiste frei sich einsenket". Doch bleibt Th. dabei, dass Gott in seinem reinen „An-Sich" und „In-Sich" nicht zu umfassen sei; er spricht von einer „unbegreiflichen Klarheit Gottes, die über alle kreatürliche Fassungskraft hinausgehe, alle Sehkraft des Geistes zurückschlage" (vgl. Rusbroek S. 519), und nach ihrer „Washeit über alle himmlischen Geister sich unbekannt halte". Wohl aber theile er sich „nach der Fassungskraft jedes seligen Geistes ganz mit und offenbare jedem Einzelnen die unbegrenzte Glorie seiner Gottheit und die überwesentliche Substanz seiner Natur".

Diess ist eine Spur rein kontemplativer Mystik, die sich aber in andern Schriften des Th. nirgends mehr findet. Ueberall sonst hat er es, wie gesagt, nur mit der Mystik zu thun, deren Herzschlag die Liebe ist, und zu der die Askese eine Art Vorstufe und Reinigung bildet; denn nur „so weit der Mensch aus sich selbst ausgehen kann, kann er in Gott übergehen".

Diese Liebe zu Gott, zu Christus — bis zur geistigen Union — ist der Schlusspunkt von allem dem, was wir als Voraussetzungen der Thomas'schen Weltanschauung kennen.

Ihm ist Gott nur das Einzige, Wahre und Gute; die Gottes-Liebe ebendarum das Höchste, Beste und Nothwendigste. „Weder Himmel, Erde noch Meer noch alles, was darin ist, verlange ich — nur dich!... Zu gering ist mir Alles.... Gott ist die Seligkeit der Seele, und durch kein geschaffenes Gut wird die Seele selig noch wahrhaft weise, als wenn sie Gott über alles liebt und Alles unter Gott von Herzen gering schätzt". Wenn daher „alle Saitenspiele erklängen und aber nicht vom Lobe Gottes, so rauschten sie ins Leere und könnten die h. Seele nicht erquicken noch sättigen.

... Gott lässt es zu, dass man um seinetwillen Vieles braucht (Mittel), aber er will nicht, dass man irgend Etwas statt seiner geniesse (Zweck)".

Dieser Gott — und diess ist ihm noch mehr — ist „unser Bruder" geworden zu unserem Heil, — „ein gar tiefer Grund und ein göttliches Meer" (von „Liebe und Herablassung"), das „nicht durchschwommen werden" könne; und doch „schwimmen darin viel grosse und kleine geistige Fische"; daher ist Gottes- und Christusliebe — und diese beiden sind unserem Th. etwas Identisches — doppelt Pflicht, Bedürfniss, Seligkeit der Erlösten. „Ich habe, lässt er den Herrn zur Seele sprechen, das Ganze gegeben, ich will dich ganz haben, und mit grosser Strenge fordere ich Danksagungen.... O wie bin ich verpflichtet, ruft Th. aus, dich zu lieben,... nach meinem ganzen Vermögen dir zu dienen"!

Diese Liebe beschreibt nun Th. nach ihren Bedingungen, ihrem Wesen, ihrer Kraft und ihren Aeusserungen. Möglich, sagt er, sei sie (s. o. u. die Aszese) nur in einem blossen, von Welt- und Kreaturliebe freien Herzen. „Wie Wasser und Feuer einander widerstreben, eben so wenig lassen sich Liebe Gottes und Liebe der Welt mit einander vereinigen". Ganz wie die andern Mystiker. „Selig, wer da weiss, was es heisst, Jesum lieben und sich selbst um Jesu willen verachten! Für den Geliebten muss man das Geliebte verlassen, weil Jesus allein über Alles will geliebt werden.... Dein Geliebter ist solcher Natur, dass er nicht will einen Fremden zulassen, sondern allein will er dein Herz haben und als ein König auf eigenem Throne sitzen.... Wolle nicht, dass irgend Eines sich mit dir in seinem Herzen beschäftige, und auch du beschäftige dich nicht mit der Liebe irgend Eines, sondern Jesus sei in dir und in jedem guten Menschen. Wenn du aller Geschöpfe dich wohl zu entleeren wüsstest, so sollte Jesus wohl gerne bei dir wohnen. Beinahe alles wirst du verloren finden, was immer du ausserhalb Jesu auf die Menschen setzest.... Du musst nackt und bloss sein und ein reines Herz zu Gott tragen, wenn du ungestört schauen willst, wie süss der Herr ist... Du musst Alles für Alles geben und dir selbst nichts sein,... denn in Christo sind alle Schätze der

Weisheit Gottes verborgen und ausser ihm ist Keinem, der da lebt, Heil, und Keinem, der da stirbt, Hoffnung des ewigen Lebens!... Wer da glaubt, nichts könne ihm genügen als das höchste Gut, das Gott ist, von dem alles Gute, in dem alle Güter im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Abgründen; wer ihn einzig allein und über alles sucht und stets im Herzen trägt, wer sich selbst um seinetwillen verachtet und ihn rein um seinetwillen liebt", der, meint Th., sei der rechte Mystiker: der könne aber auch nicht anders als Gott lieben, fühle sich immer aufs Neue und mit aller Macht zu ihm gezogen.

Das ist die Bedingung aller wahren Gottesliebe, — ganz konsequent nach den Voraussetzungen des Thomas. Als ihr eigentliches reines Wesen bezeichnet er aber diess: Gott rein, Gott um sein selbst willen, Gott unmittelbar, ohne vermittelndes Hinderniss, Gott ganz zu lieben.

Die wahre Liebe zu Gott sei uneigennützig, „lieben solle man Alle (Gottes) Jesu wegen, (Gott) Jesum aber um seiner selbst willen". Gott solle man lieben „nicht um zeitlicher oder ewiger Güter, nicht um Trostes willen, und um Belohnung", sondern „schliesslich und gänzlich" ihn allein um „seinetwillen", „um seiner unendlichen Güte, um seiner ganz einzigen Würde willen". „Nichts sucht Gott mehr, als dass er umsonst (ohne Rücksicht auf Belohnung) geliebt werde". Ebendarum sei auch die wahre Liebe „andächtig und immerdar vertrauend und hoffend auf Gott", auch wenn sie „keinen Geschmack" von ihm fühle, „dieweil sichs ohne Schmerz in der Liebe nicht lebt". Oft brenne das Feuer, aber „nicht immer ohne Rauch". So sei es auch mit manchen Menschen, die nicht rein um der Ehre Gottes willen thun, was sie so sehnsüchtig von ihm begehren. „Verlange nicht, lässt Th. den Herrn zur Seele sprechen, was dir angenehm ist und vortheilhaft, sondern was mir annehmlich und ehrenvoll ist.... Schon wolltest du in der Reinheit der Glorie der Kinder Gottes sein; dich erfreut die ewige Wohnung und das himmlische freudenreiche Vaterland, aber noch ist nicht diese Stunde gekommen, sondern es ist noch eine andere Zeit, die Zeit des Kampfes, der Arbeit und der Prüfung....

Ich bin das höchste Gut, erwarte mich, spricht der Herr, bis das Reich Gottes kommt. ... Ein edler Lieber ruht nicht in der Gabe, sondern in mir über alle Gaben.... Das auf mich gerichtete Auge muss rein und einfältig sein; aber in vielen Dingen dunkelt es, denn gar bald wird auf etwas Aeusserliches gesehen, das ihm begegnet. Denn selten wird Einer ganz frei gefunden von dem Makel eigener Auswahl. So waren auch die Juden nach Bethanien zu Maria und Martha gekommen, nicht um Jesu willen allein, sondern auch um Lazarus zu sehen. Darum ist das Auge, das auf mich gerichtet wird, zu reinigen, auf dass es sei einfältig und recht, und ist über alle verschiedenen Mittel auf mich zu richten".

Die wahre Liebe sei auch eine unmitteliche. „Nichts soll zwischen mir und dir mitteln, das die Einigung hindert, oder die Liebe mindert, oder die Freiheit raubt, oder die Reinheit befleckt, oder das Geheimste des Innern beunruhigt".

Sie sei endlich eine rückhaltlose, eine völlige. „Durch sie glüht die Seele innerlich, und wie Wachs, das zerschmilzt vor dem Angesicht des Feuers, weiss sie kein Maass zu halten, sondern fliegt über alle Lichter des Himmels, um ihren einzigen Geliebten zu finden, den Herrn aller Dinge, um in ihm sich selig zu freuen und sicher zu ruhen". „Selig, ruft Th. aus, wer nichts für sich zurück behält, sondern alles Gott frei zurück gibt, was er von Gott empfangen hat". Denn „von wannen die Flüsse entspringen, dorthin sollen sie auch zurückkehren". Er sagt es mit den Mystikern, seine Seele möchte „zerfliessen im Lob und in der Liebe Gottes, ... bis auf den Grund von ihm verzehrt und verschlungen werden, auf dass ihrer unersättlichen Liebe Genüge geschehe und sie gar nicht mehr ihr eigen sei, sondern ganz desjenigen, dessen diess Feuer und Liebeshitze sei, ... auf dass sie Ein Geist mit ihm werde". Zwar könne Gott nicht erschöpfend geliebt werden, zu ihm könne man nicht bis auf den Grund kommen, „da er selbst alle in Liebe verschlingt, besiegt und übertrifft", aber doch gefalle es ihm, wenn ein Mensch ihn von Grund aus zu lieben begehre.

Wie der Liebe Bedingung und Wesen, eben so beschreibt

Th. auch ihre Kraft, ihren Segen und ihre Wirkungen. Sie „gibt Sättigung“. Sie reinigt. „Gleichwie das Feuer das Holz verzehrt, so tilgt die Liebe die Laster durch Reue, Beicht, Gebet“. Sie macht „frei“ von jeder weltlichen Neigung und „reich“, denn sie „hat Alles in Allem“, „Niemand ist freier, Niemand reicher, als wer sich und alle Dinge Gott gegeben hat, und Christum durch Liebe kauft, der die Welt durch sein Kreuz erkauft hat.... Immer elend (aber) und arm ist, was er auch hat, wer Gott zum Freund nicht hat“. Sie vereinigt Getrenntes, sie erhebt über alle himmlischen Dinge, sie hat eine umbildende Kraft; sie zieht nach oben und erfüllt mit wunderbarer Süssigkeit. „Sie macht aus Sündern Gerechte, aus Sklaven Freie, aus Feinden Freunde, aus Pilgern Bürger, aus Unbekannten Vertraute, aus Bestandlosen Ständige, aus Hoffärtigen Demüthige, aus Traurigen Fröhliche, aus Verkehrten Sanftmüthige, aus Lauen Eifrige, aus Geizigen Freigebige, aus Irdischen Himmlische, aus Ungelehrten Weise. ... Sie vereinigt das Höchste mit dem Niedrigsten, schreitet durch das Mittlere und kehrt zum Höchsten wieder zurück und macht Eins aus Vielem“. Sie „erweitert alle Kräfte“, macht jede Last leicht, das Bittere süss. „Wenn Jesus da ist, ist alles gut, und nichts scheint schwer; wenn aber Jesus nicht da ist, ist alles hart.... Wenn Jesus nicht innerlich spricht, ist der Trost schlecht; wenn aber Jesus nur ein Wort spricht, wird grosser Trost empfunden“. Sie „bringt Dinge zu Stande, wo der Nichtliebende erliegt und seine Kraft ausgeht“. „Ermüdet wird sie nicht matt, bedrängt nicht eingeengt, erschreckt nicht verwirrt, sondern wie eine lebendige Flamme und eine brennende Fackel bricht sie aus und dringt sicher durch“. Alles ist möglich in ihr, alles „erfüllt“ in ihr. „Komm, o komm, ruft Th. zu Gott, dem Gegenstand seiner Liebe, denn ohne dich wird kein froher Tag noch Stunde sein, denn du bist meine Freude, und ohne dich ist leer mein Tisch.... Mögen Andere Anderes statt deiner suchen, was ihnen beliebt, mir gefällt indess nichts Anderes, noch wird mir gefallen, als du, mein Gott, meine Hoffnung, mein ewiges Heil“. So voll dieser Liebe ist Thomas, dass er wünscht und betet, alle Welt möchte dieser Liebe voll werden, Gott alle Welt an sich

ziehen, auf dass Er allein geliebt, gelobt und verherrlicht werde; wie Tauler, Suso, Rusbroek möchte er Alles in diese Liebe hineinziehen, die „Himmel und Erde, Meer und Festland umgeht“ und alles, „was sie sieht und hört in den Kreaturen, auf das Lob und die Ehre Gottes bezieht“. Er möchte sich mit Allem und Alles mit ihm Gott opfern, sich, „als einen ewigen Knecht zum Dienst und Opfer seines immerwährenden Lobes“; seine Sünden und Vergehungen — „dass sie Gott auf seinem Sühnungsaltare (Abendmahle) alle zumal entzünde und verbrenne in dem Feuer seiner Liebe“; all sein Gutes, „obwohl dasselbe sehr wenig und auch diess unvollkommen ist, dass Gott es bessere, heilige und es angenehm mache“; alle Seufzer der Frommen, die Anliegen seiner Eltern, Freunde, Brüder, Schwestern und aller seiner Lieben; aller derer, die ihm oder Anderen um der Liebe Gottes willen Gutes gethan haben, „ob sie noch im Fleische leben oder schon aus dieser Welt abgeschieden sind, auf dass sie alle die Hülfe göttlicher Gnade erfahren“; endlich auch „die Anliegen Jener, die ihn in Etwas beleidiget, betrübt oder geschmäht oder Schaden oder Beschwerde zugefügt haben“, oder „die er selbst einst betrübte, beschwerte und ärgerte durch Worte, Thaten, wissentlich oder unwissentlich, dass Gott Allen gleicherweise die Sünden und gegenseitigen Beleidigungen verzeihe“. Th. möchte so voll und rein (wiederum wie die andern Mystiker) Gott loben, dass er Gott mit Gott lobete, dass in Wahrheit Gott sich selbst in ihm lobete. „Ich bitte dich, o Jesus, dass du selbst dein Lob seiest, denn wofern nicht du selbst dich lobest, wirst du nie und nimmer vollkommen und würdig gelobt“.

Wir müssen aber diese Liebe zu Gott auch noch in ihren Früchten betrachten. Allerdings hat Th. verlangt, dass man alle Liebe lasse, eigene und fremde, um Gottes willen; denn die Gottesliebe sei ganz exklusiv; aber er meint es doch nur so, dass man Nichts lieben solle ohne und ausser Gott. In Gott dürfe man wohl lieben; in der Liebe Gottes sei schon die rechte Liebe zur Welt und zur eigenen Person gegeben: „hast du das Eine, in dem Alles besteht, so hast du in diesem Einen auch das Viele“. Th. sagt geradezu, wie die Liebe

Gottes Alles fordere, so gebe sie auch wieder Alles, — in der rechten Ordnung. Sie gebe den Menschen sich selbst. „Böse mich liebend, verlor ich mich, und ... aber alles verlassend... dich allein suchend und rein liebend, habe ich mich und dich zugleich gefunden". „Hier (sagt er in seinen Adventsbetrachtungen über Jesu in der Krippe) werde ich mein Herz finden, hier mich ganz zurücklassen; denn besser ist es, dass Jesus mein Herz habe, als ich, denn bei ihm ist es in Friede, bei mir aber in Unruhe". Sie gebe aber auch den Menschen dem Menschen: die rechte Liebe zu den Mitmenschen; denn nur der Gottliebende liebt wahrhaft die Menschen und liebt sie zugleich in der rechten Ordnung. Auch die Natur werde dann zu einem Spiegel, „in dem der Mensch nicht das Bild, das da vorübergeht, sondern den, dessen diess Bild und Ueberschrift ist, betrachtet"; denn „keine Kreatur ist so klein und gering, die nicht Gottes Güte darstellte"; und „wenn dein Herz gerade wäre, dann würde jedes Geschöpf dir ein Spiegel des Lebens und ein Buch heiliger Lehre sein"; während umgekehrt, „wenn nicht alles, was man sieht (oder hört) auf das Lob des Schöpfers zurückgeführt wird, alle Anschauung des Sehenden (alles, was man sehen kann) leer und eitel ist". Auch alle Begegnisse und alle äusseren Dinge würden dem Menschen dann „dienen", und zum Guten ausschlagen. Er wäre über den Dingen, ihrer und seiner in Gott gewaltig. „Denn desshalb beunruhigt dich so Vieles, weil du dir selbst noch nicht vollkommen erstorben noch auch von allem Irdischen gesondert bist". Gefreit aber in Gott „ein wahrer Hebräer" betrachte man die vorübergehenden Dinge mit dem linken Auge und mit dem rechten die himmlischen und „ordnet sie dazu, wozu sie von Gott geordnet und von dem höchsten Werkmeister bestimmt wurden, der nichts ungeordnet liess in seiner Schöpfung". Dieses Sich-lassen der gottliebenden Seele in alle Wege Gottes fasst Th. nach seiner Weise in ein Gebet. „Herr, du weisst, wie es besser ist, es geschehe Diess oder Jenes, wie du willst! Gib, was du willst und wie viel du willst, und wann du willst! Thu mit mir, was du willst und wie es dir mehr gefällt und deine grössere Ehre ist! Stelle mich, wohin du willst, und

schalte mit mir frei in allen Dingen! In deiner Hand bin ich, wende und kehre mich um und um! Siehe dein Knecht bin ich, bereit zu Allem; denn ich verlange nicht mir zu leben, sondern dir, und möchte ich diess doch würdig und vollkommen"!

Hieher gehört auch, was Th. über das Verhältniss von Liebe und Werke sagt, denn statt des rechtfertigenden Glaubens hat er die (johanneische) Liebe. „Aus einem reinen Herzen, sagt er, geht die Frucht eines guten Lebens hervor. Wie viel Einer gethan hat, wird gefragt, aber aus was für einer tugendhaften Gesinnung er handelt, wird (leider!) nicht so sorgfältig erwogen.... Ausserhalb der Liebe Gottes und des Nächsten fruchten aber keine Werke, wie sehr sie auch von den Menschen gelobt werden, denn sie sind gleich leeren Gefässen, die kein Oel enthalten, gleich Lampen, die im Finstern nicht leuchten". Umgekehrt aber adele die Liebe jedes Werk und mache es „fruchtbringend, wäre es auch noch so gering und verachtet". Gott „bringt mehr in Anschlag, aus welchem Grunde Einer wirkt, als das Werk, das er wirkt. Viel (multum) thut, wer viel liebt". Wie so keine Werke ohne Liebe, so keine Liebe ohne Werke; die Werke beweisen, „wessen Knecht Jemand ist". „Nimmer lässt sich sagen, dass da Liebe sei, wo weder Eifer zur Gerechtigkeit noch zur Zucht ist". Th. betont daher das thätige Leben so sehr, als das beschaulich-liebende; nur lässt er jenes, ächt mystisch, in diesem wurzeln. „Die Liebe, sagt er wie die andern Mystiker, ist niemals müssig"; ja gerade „zu verachteten Werken" neige sie sich am liebsten: „die Wunden der Kranken zu berühren, ihnen die Füsse zu waschen, ihr Bett zu machen".

Uebrigens erkennt Th. auf der Leiter des aszetisch-mystischen Lebens verschiedene Sprossen, auf denen man auf- und absteige. Nicht bloss, dass die verschiedenen Menschen verschiedene Standpunkte haben, sondern auch der eine Mensch sei jetzt mehr Martha, jetzt mehr Maria. Es sind diess die Oszillationen, die Pole des Lebens, denen wir bei den andern Menschen vielfach begegnet sind: Kontempliren und Wirken, Eingehen und Ausgehen, Christi Gottheit und Christi Mensch-

heit. „Mein Sohn, du vermagst es nicht immer in glühenderem Verlangen der Tugenden zu stehen, noch auf einer höheren Stufe der beschaulichen Betrachtung Stand zu halten, sondern nothwendig ist es dir zuweilen, wegen der ursprünglichen Verderbniss zu Niedrigerem herabzusteigen und die Last des verweslichen Lebens, wenn auch mit Widerwillen und Verdruss, zu tragen, dann ist es dir gut, zu niedrigen und äusserlichen Werken Zuflucht zu nehmen und in guten Handlungen dich zu erholen, meine Ankunft und die himmlische Heimsuchung mit fester Zuversicht zu erwarten, deine Verbannung und Gemüthstrockenheit geduldig zu ertragen, bis du wiederum von mir heimgesucht wirst und von allen Aengsten befreiet. Denn ich werde deiner Arbeiten dich vergessen machen und innerer Ruhe dich geniessen lassen. Ausbreiten werde ich vor dir die Auen der Schriften, dass du mit erweitertem Herzen den Weg meiner Gebote zu laufen beginnst.... Kannst du nicht mit dem h. Evangelisten Johannes erhabene und göttliche Dinge betrachten, so sinke mit Marien Magdalenen zu den Füssen des Herrn, bitte demüthig um Verzeihung und beweine deine Sünden; vermagst du es nicht, mit dem h. Paulus bis zum dritten Himmel emporzufliegen, so bleibe bei Jesu Christo dem Gekreuzigten, und kreuzige dein Fleisch sammt den Lüsten und Begierden. Hast du nicht die Flügel des Adlers, zu den Gestirnen des Himmels dich aufzuschwingen, so habe das Gefieder der einfachen Taube, die in den Felsenritzen nistet, und betrachte täglich die Wundmaale Jesu Christi". Es sei überhaupt „nicht gut aufzusteigen, wenn nicht die Gnade zuvorkommt, welche die Seele über alle niedrige Lust erhebt"; dann aber solle man dem Zuge der Gnade folgen bis zur endlichen Union mit Gott und da ruhen, bis man wiederum auf Gottes Befehl zu Werken der Liebe herabsteigt. „Also geschah dem h. Moses, zur Anzeige, dass Jeder, der erhaben und süss in Gott geruht, nützlich und demüthig wieder zu guten Werken zurückkehren soll. Und so aufsteigend und absteigend wirst du immer deinen Gewinn finden, so dass du niemals müssig bleibst, sondern entweder innerlich Gott oder äusserlich dem Nutzen des Nächsten dienest."

Th. drückt auch die Einsicht aus, dass je das Eine gerade zu dem Andern führe; dass das getreue Obliegen des Martha-Dienstes oft Maria-Erquickungen herbeiführe und die Maria-Erquickungen sich fruchtbar erweisen in Martha-Diensten (s. v. Haushalten S. 689).

Die Nachfolge Christi.

Alles was die Aszese und Mystik in sich befasst, ist unserm Th. identisch mit Christus, mit Christi Lehre und Leben. Die aszetischen Tugenden sind die Tugenden der Lehre und des Lebens Christi (was er Alles aus dem Leben Christi und seiner Lehre und den Lehren und dem Leben der Männer des alten und neuen Bundes belegt); das beschauliche, mystische Leben, diess Leben in der Liebe, ist und war stets Christi Wort und Leben. Die Nachfolge Christi ist daher die Uebung alles dessen, was diese Aszese und Mystik in sich schliesst, die wir bereits kennen. Diese Nachfolge nennt er ein „Nachahmen" Christi, ein Sich-ähnlich, Sich-„gleichförmig" mit ihm machen; denn er ist der „geradeste", „sicherste", „festeste" Weg zur Vollkommenheit, dem du folgen sollst, die Wahrheit, die höchste, der du glauben sollst; das Leben, das wahre, selige, unerschaffene, das du hoffen sollst. Die Nachfolge ist somit eine Reproduktion des urbildlichen, gottmenschlichen Lebens von Seite des menschlichen Individuums. Das Verhältniss selbst aber zwischen dem einzelnen Christen und seinem Thun und Christo und seinem Werk ist bei Th. bald mehr dargestellt als ein überwiegend sittlich-freithätiges Nachbilden, als ein Ergreifen des Bildes Christi, bald mehr als ein Ergriffenwerden von Christo, der mit seiner Gnade im Menschen wirkt, als ein Aneignen des Verdienstes Christi. Beide Seiten findet man gleich stark vertreten in Thomas, und die Vermittlung liegt ihm vornehmlich in der Liebe und in der liebenden Aneignung der gläubigen Seele; darin, dass „Christus durch den Glauben und die Liebe in deinem Herzen wohnt", welche Liebe (als Gegenliebe und „Dankbarkeit" gegen den, der uns zuerst geliebet) Thomas den „feurigen Wagen des

Elias" nennt, „der gen Himmel emporfährt". „Wende die Augen deines Gemüths nie von seiner Anschauung, strebe immer nach seinem Wohlgefallen, ziehe seiner Liebe nichts vor; Alles was du Gutes hörest oder thust, beziehe gänzlich und letztlich auf ihn, denn er selbst ist die Quelle der Weisheit, des Lebens, der Zucht.... Bilde dich nach seinem allerheiligsten Leben.... Bedenke, wie er von Anbeginn seiner h. Geburt bis zum Ausgang seines Todes am Kreuze für dich arbeitete, für dich litt und sich dir gänzlich aufopferte, was Keiner der Heiligen noch der Engel gethan hat.... Wem Christus Alles in Allem ist, wer mehr in Christo als in sich selbst lebt, nichts für sich behaltend, sondern in Christo auf süsse und geniessende Weise ruhend, — so leben heisst Christo leben, das heisst, sich selbst sterben, das heisst, den Tod verlieren und das ewige Leben finden in Christo". Darin findet Th. die rechte nachfolgende Kraft. Darum fliesst auch das sittliche und religiöse Moment in des Thomas Schriften unmerkbar in einander. Im Kreuze Christi sich rühmen heisst ihm ebenso sehr das Kreuz Christi, die aszetischen Tugenden, Uebungen nachahmen, als das versöhnende Verdienst des Todes Christi gläubig sich aneignen. Wenn er daher den Schwerpunkt auf das Leben legt, das innerliche und äusserliche, so ist diess ein Leben ebensowohl nach Christo als aus Christo heraus in Meditation, Andacht (besonders zum Kreuze Christi), Glaube, Liebe.

Die Nachfolge aus Christo heraus und nach Christo bezeichnet er, wie schon gesagt, auch als ein Verhältniss vom Gliede zum Haupt (s. S. 732). Aus dieser Anschauung heraus sagt er, dass dem Christen Alles was er thut, empfindet, leidet, ein Nachleiden, Nachempfinden, Nachthun Christi sei. „Bist du in Trübsal und Herzenstrauer, dann bist du mit Jesus am Kreuze; musst du harte Worte hören, dann wird dir aus dem Kelch des Herrn zu trinken gegeben, zur Heilung deiner Seele. Fühlst du dich innerlich im Gebete getröstet durch die Gnade des h. Geistes, dann erstehest du gleichsam mit Christo von den Todten und feierst Ostern in der Neuheit des Lebens mit Jesu im Herzen jubilirend". Aus dieser Anschauung ist es auch, wenn er sagt, dass das Haupt auch die

Glieder leite, stärke, befreie u. s. w. „Der süsse Jesus macht alles süss“ (vrgl. was Th. von der Liebe gesagt hat). Aber auch, dass man in den Gliedern dem Haupt wehe oder wohl thue. „Wer einen Andern durch Wort oder That beleidiget, der beleidiget Christum“. Umgekehrt (nach Matth. 25, 35): „wer dem bedürftigen Bruder zu Hülfe kommt, der hält Jesum bei der Hand. Wer eines Andern Schulden beweint, und für ihn um Vergebung bittet, der wascht und trocknet Jesu die Füsse ab.... Wer für die verstorbenen Gläubigen betet, geht mit Jesu zum Grabmal des Lazarus und bittet, dass der Herr die Seelen barmherzig von ihren Strafen befreie“. In solcher und ähnlicher Weise hat diess Th. durchgeführt. — Aus dieser Anschauung heraus ist es endlich, wenn Th., als Gegenbild zu dem, was Christus für uns gethan, gelitten, von einem Thun, Leiden „für Christo“, von einem „Ersatz“, einer „Vergeltung“ für das, was der Herr für und an uns gethan, spricht. „Welchen Ersatz willst du geben für deine Seele? Er hat seine Seele für dich eingesetzt, womit willst du ihm vergelten“? Aber zugleich sagt er: „Welche Ehre kann ich ihm bezeugen? welchen Dank ihm darbringen, der mir unzählige Erbarmungen erwiesen hat“? Wenn er auch „Etwas fände“, das er Gott geben könnte, es wäre ja sein, schon ehe er es gäbe. „Wenig oder nichts habe ich; kann ich von Nichts ein Opfer bringen“? Er kennt nur das eine Opfer: das Opfer „der Niedrigkeit, Armuth, Nichtsheit“. Was denn nun weiter? „Lesen will ich von dir, mein süssester Jesus, schreiben von dir, denken von dir, sprechen von dir, wirken für dich, leiden für dich; frohlocken will ich in dir, dich preisen, dich verherrlichen“. Mit einem Worte: Sich wolle er Gott, Christo geben; damit habe man Alles gegeben; das sei die theuerste Vergeltung, die der Mensch Christo erzeigen könne. „Siehe, ganz bin ich dein, und all das Meinige ist dein, nur die Sünde ist noch mein eigen“.

Allerdings hören wir daher Th. sich verschieden ausdrücken über Verdienst Christi und eigenes Verdienst durch Werke. Er spricht davon, dass wir durch Werke den Himmel, die Gnade Gottes verdienen sollen; anderseits und noch viel nachdrücklicher spricht er vom alleinigen Verdienste, der

„überfliessenden Prärogative der Verdienste“ Jesu Christi, von der freien Gnade Gottes. „Vertraue mehr auf Gottes Barmherzigkeit und die Verdienste der Heiligen, als auf dein Gebet und deine guten Werke.... Schreibe das Leiden und die Wunden Jesu in dein Herz wie in ein Buch“. Seine ganze Hoffnung und sein Trost „besteht und ruht in dem Preis des kostbaren Blutes Jesu, denn ich weiss, dass mein Leben und Wandel nicht also ist, dass ich wagen dürfte, auf mich selbst Etwas zu vertrauen“. Der „huldreichste“ Jesus möge die Liebe seines Herzens annehmen, nicht weil es dessen würdig sei, sondern „weil du so gütig bist, der du es nicht verschmähest von Unwürdigen dich berühren und lieben zu lassen“. Diese scheinbaren Widersprüche gleicht Th. auch wohl so aus, dass er sagt, „durch Christi Gnade werde das Leben nun gar sehr verdienstlich“.

In der Darstellung der Aszese, Mystik und Nachfolge Christi ist die sittlich religiöse Lebensansicht des Thomas in ihren Hauptzügen abgeschlossen und zusammengefasst. Aber nur in ihren Hauptzügen. Um das Bild zu vollenden, lassen wir nun noch die besondern Beziehungen, die mit jener allgemeineren Ansicht allerdings zusammenhängen und aus ihr theilweise sich ergeben, folgen.

»Der königliche Weg des Kreuzes.«

Das Erdenleben schaut Th. besonders als ein Kreuzesleben an (s. o.). „Da das Leben Christi ein Kreuz war, muss auch das Leben des Christen ein Kreuz sein“. — Er nennt verschiedene Kreuze: leibliche Kreuze, Kreuz von aussen, von der Welt. „Du musst oft thun, was du nicht willst, und was du willst, musst du lassen. Was Andere wünschen, wird Fortgang haben, was du gern wünschtest, wird nicht vorwärts kommen. Was Andere sagen, wird angehört, was du sagst, für nichts geachtet werden. Andere fordern und empfangen; du wirst fordern und nicht empfangen. Andere werden gross sein im

Munde der Menschen, von dir aber wird geschwiegen werden. Anderen wird diess oder das übertragen werden, du aber wirst zu nichts nützlich geachtet werden". Noch schwerer sei das Kreuz von innen, innere Versuchungen, Anfechtungen, Kämpfe, der Kampf mit sich selbst — „den Willen brechen ist ein Kreuz, und vielleicht gibt es kein grösseres". Niemand sei davon frei, nicht König, nicht Papst, kein Orden, keine Stätte, kein Heiliger, der Herr selbst war es nicht.

Ueber diese Kreuzessignatur dieses Lebens sucht uns nun Th. zu verständigen. Es seien stets gute göttliche Absichten dabei: uns zu reinigen, gleich wie im Feuer, und zum Himmelreich zu bereiten; unsere Verdienste zu mehren; uns zu prüfen (denn nichts Grosses sei es, fromm zu sein, wenn's gut gehe); uns in uns selbst zurückzurufen, zur Selbst- und Welt-Kenntniss, zur Demuth, zum Verlangen nach göttlicher Gnade. „Wenn ein Mensch von gutem Willen (s. S. 667) bedrängt wird oder versucht oder von bösen Gedanken geplagt, dann findet er, dass ihm Gott nothwendiger ist, ohne den er nichts Gutes vermögen könne.... Woher soll deine Geduld gekrönet werden, wenn nichts Widerwärtiges dir begegnet?... Wäre es unserer Seele nicht nützlich und heilsam, Trübsal zu leiden in der Welt, so würde Gott nicht zulassen, dass es geschehe, der höchst gut und gerecht in allen seinen Wegen ist". Th. spricht wohl auch davon, dass die geduldig ertragene Trübsal eine „Genugthuung für unsere Sünden" sei.

Von der Betrachtung dieser Zwecke gehen dann auch seine Räthe und Ermahnungen aus; denn es sei „eine grosse Kunst, eine grosse Tugend, Gutes und Uebels wohl zu benutzen". „Halte dich geduldig, ruft er, wenn du es nicht freudig kannst; wenn du es ungern trägst, so machst du dir eine Last und beschwerst dich selbst noch mehr und dennoch musst du aushalten. Wenn du ein Kreuz abwirfst, wirst du ohne Zweifel ein anderes finden, und vielleicht ein schwereres. Mehr gefallen Gott Geduld und Demuth in Widerwärtigkeiten als viel Trost und Andacht im Wohlergehen". Ein weiterer Rath ist: von seinen Leiden aus auf die Leiden Anderer zu blicken. „Gering ist was du leidest, im Vergleich mit jenen, die so Vieles gelitten haben, so stark versucht, so schwer bedrängt,

so vielfältig geprüft und geübt wurden". Auch solle man nie sich daran hängen, von wem man leide, ob von einem guten oder schlechten Menschen, sondern „Alles nimmt der Fromme von der Hand Gottes dankbar an, und achtet es für sehr grossen Gewinn, da nichts von Gott ist, wie gering es auch sei, das, wenn anders es Gottes wegen gelitten wird, ohne Verdienst hingehen kann". Endlich solle man mit jeden Leiden gleich zu Gott fliehen. „Was ist's, was am meisten den himmlischen Trost verhindert? Dass du dich so spät zum Gebete wendest. Denn ehe du Mich ernstlich bittest, suchst du indessen viele Tröstungen und erholest dich in äusserlichen Dingen; und daher geschieht es, dass Alles dir wenig frommt, bis du merkest, dass Ich es bin, der diejenigen errettet, die auf mich hoffen; und ist ausser mir keine kräftige Hülfe, kein nützlicher Rath, auch kein dauerhaftes Heilmittel". Besonders solle man auch auf den leidenden Christus hinblicken. Es sei ein Sprüchwort: im Unglück sei es Trost, einen Gefährten zu haben. „Wer ist aber dieser so gute und milde Gefährte, der mit Armen und Elenden Mitleid zu haben weiss? Unser Herr J. Christus, der für uns gekreuzigt ward.... Schonte Gott nun seines eigenen Sohnes nicht, wer bist du, dass du es wagest, seinen Streichen zu widersprechen, du, so ein Schuldiger in so vielen Sünden?... Gar sehr wird die Last des Knechts erleichtert in Betrachtung der schwerern Last seines unschuldigen Herrn.... Gross und ehrenvoll ist es dem armen Diener, wenn er selbst mit demselben Tuch seines Herrn bekleidet und mit dem Purpur des königlichen Sohnes geschmückt wird, mit dem er verdient, zur Hochzeit des ewigen Königs einzugehen. Das Tuch Jesu ist Demuth des Herzens, Armuth im Nothdürftigen, Geduld in Trübsal, Beharrlichkeit in Tugenden". Wie viel erträglicher, meint Th. überhaupt, und wie viel lichtreicher sei das Leben seit Christus nun geworden, als unter dem alten Gesetz — gerade auch mit Rücksicht auf Leiden und zukünftige Herrlichkeit.

Es ist ein schönes Wort, wenn Th. sagt: so getragen „würde das Kreuz den Menschen tragen und zum ersehnten Ziele führen, wo nämlich des Leidens ein Ende sein wird, wiewohl diess hienieden nicht sein wird". So getragen werde

jedes Kreuz schmackhaft und „wandle sich in lauter Segen und Trost“; man möchte nicht einmal ohne Kreuz sein und man sage Gott noch Dank dafür.

Ueber die innern „Bekorungen“ und die Entbehrung inneren Trostes und des Gefühls der göttlichen Gegenwart stossen wir bei Thomas fast auf dieselben Gedanken, wie bei den Mystikern. Ueber die Versuchungen, die in jedem Menschen seien, freilich verschieden nach Massgabe seines Verhaltens zur Welt, zu sich selbst und zu Gott, beruhigt er insoweit, als die Regungen aus unserer Natur kommen; nur sollen wir ihnen mit unserem Willen sofort und zu Anfang widerstehen und steten Kampf unterhalten, so werden wir überwinden.

Was den innern Trost betrifft, so sei, sagt er, Trost fühlen allerdings süss; „sanft reitet, den die Gnade Gottes trägt“. Man solle ihn mit Dank annehmen, dabei sich aber stets vorhalten, dass er „Gottes Gabe, nicht eigenes Verdienst“ sei; und um der Gnade willen „um so demüthiger, behutsamer und ängstlicher in allen seinen Handlungen sein, dieweil diese Stunde vorübergehen und die Versuchung folgen wird“. Aber das Höchste sei dieser Trost nicht; Gott müsse um sein selbst willen (s. o.) geliebt werden, in Lieb wie in Leid, wenn er Trost gebe, wie wenn er ihn entziehe. Etwas „Grosses, ja sehr Grosses ist es, sowohl menschlichen als göttlichen Trost entbehren zu können und zu Gottes Ehre gerne Verbannung im Herzen ertragen zu wollen und in nichts sich selbst zu suchen noch auf eigenes Verdienst zurückzusehen.... Die Jesum wegen Jesu und nicht wegen irgend eines eigenen Trostes lieben, die preisen ihn in Herzensangst und im höchsten Trost. Ja, wenn Gott ihnen auch niemals Trost geben wollte, so würden sie ihn dennoch immer loben und immer Dank sagen wollen.... Die Verdienste sind nicht darnach zu schätzen, ob Einer mehrere Erscheinungen oder Tröstungen hat, oder ob er bewandert ist in der Schrift, oder auf eine höhere Stufe gestellt wird, sondern ob er in der wahren Demuth begründet und von göttlicher Liebe erfüllt ist, ob er bloss und rein immer die Ehre Gottes sucht, ob er sich selbst für nichts hält....“ „Miethlinge“ nennt Th. diejenigen, „die

immerfort Tröstungen suchen"; es sei „ein Zeichen einer geheimen Hoffarth", wenn man verlange, „grosse Andacht oder Offenbarung zu haben". „Nicht alles Erhabene, sagt er, ist heilig, noch alles Süsse gut, noch alles Verlangen rein, noch alles Geliebte Gott angenehm". Dagegen nennt er es eine „keusche" Liebe, „wenn die Seele nicht um ihrer selbst willen, noch um eines zeitlichen Vortheils, noch um geistlichen Trostes willen Gott liebt, sondern ihn rein um seinetwillen und sich selbst um Gottes willen, ohne irgend Etwas von ihm zu hoffen". In Wohlthaten Gott lieben und loben, das können auch „die Sünder" thun, einer vollkommenen Seele komme aber Mehreres zu. „Wenn daher Gott seine Andacht dir entzieht, so wundere dich dessen nicht, denn Vielen widerfährt diess, damit sie diese Gnade nicht sich selbst zuschreiben". Um uns zur Demuth zu führen, damit wir erkennen, wie nichts wir ohne ihn seien, dazu lasse uns Gott oft in diese „innere Trockenheit" kommen; auch dass wir Geduld lernen und „mit Andern" Geduld und Mitleid haben, und „dass wir zur Zeit der Andacht und des Jubels nicht allzuviel auf uns selbst uns verlassen". Sei also „nicht vermessen, wenn du wohl dran bist und wirf dich nicht weg, wenn du in Aengsten bist, sondern wie es vor den Augen des Herrn wohlgefällig ist, so sei zufrieden mit Allem,... und fasse dich mehr auf Geduld als auf Tröstung". Auch daran erinnert er, dass der Trost nach der Entbehrung um so süsser schmecke. „Weisst du nicht, dass mühsam erworbene Reichthümer um so gewissenhafter behütet werden? Wem ist die Ruhe so erwünscht, als dem Ermüdeten? Wem ist die Liebe so lieblich, als dem, in dem der Schmerz um den Geliebten vorangegangen ist? Und ist ein Schatz, der wiedergefunden ward, nicht zweimal theurer?" Diesen Wechsel — Th. nennt ihn mit den übrigen Mystikern wohl auch ein „Spiel" der Liebe — hätten übrigens auch alle Heiligen erfahren; „es ward Keiner so hoch entzückt oder erleuchtet, der nicht früher oder hernach wäre versucht worden". Man möge sich daher ganz in Gott lassen, auch hierin. „Seine Weise ist zu gehen und zu kommen.... Ueber ein Kleines wird er gehen und über ein Kleines wird er kommen.... Im Sommer sind die Tage heller, im Winter

dunkler, so ist es auch mit einer andächtigen Seele.... Die vorangehende Versuchung pflegt ein Vorzeichen des nachfolgenden Trostes zu sein, wie auf die Stunde des Trostes oft die Versuchung folgt".

Ganz wie Tauler unterscheidet Thomas übrigens auch die Gegenwart Gottes und das Gefühl der Gegenwart Gottes. „Der Herr ist immer da, nur nicht immer auf dieselbe Weise. ... Zuweilen eröffnet er uns sein Gericht durch die Geissel der Trübsale, zuweilen offenbart er uns seine Barmherzigkeit durch die Abnahme der Widerwärtigkeiten, und die Zurückgabe des Friedens.... Und wenn er sich wieder entfernt, ist er auch dann zugegen und zwar auf sehr nützliche und fruchtbare Weise, ob es auch dem Duldenden hart und unlieblich ist... Und siehst du mich auch nicht, so wirst du doch von mir gesehen, dem du dich selbst und all das Deinige anheimstellen sollst". Auch hier hat Th. wieder sein Gebet: „Willst du, dass ich in Finsterniss sei, so sei gebenedeiet, und willst du, dass ich im Lichte sei, so sei abermals gebenedeiet. Würdigest du mich des Trostes, so sei gebenedeiet, und willst du, dass ich angefochten sei, so sei gleichermassen immer gebenedeiet".

Das »Seligkeitsgefühl« (der Nachfolge).

„Wenn Freude in der Welt ist, sagt Th., so besitzt sie allerdings der Mensch, der reines Herzens ist; und ist irgendwo Angst und Trübsal, so kennt ein böses Gewissen diess am besten". Wie das Hingegebensein an die äusseren Dinge und an die eigenen Leidenschaften die Strafe selbst in sich trage in dem Unfrieden und in den Gewissensbissen, so sei wahrer Friede, „der Trost des h. Geistes", der stete Begleiter dessen, der die Welt verachte, Leidenschaften widerstehe, Alles in rechter Ordnung brauche, und Alles als von Gott annehme und auf Gott beziehe. „Wenn der Mensch dahin kommt, dass er bei keinem Geschöpfe seinen Trost sucht, dann erst fängt er an, vollkommenen Geschmack an Gott zu finden, dann auch wird er mit jedem Ausgang der Sache wohl zufrieden sein. Dann wird er weder über Grosses sich erfreuen, noch

über Kleines sich betrüben, sondern er steht gänzlich und mit Vertrauen in Gott, der ihm Alles in Allem ist, und dem allerdings nichts zu Grunde geht noch stirbt, sondern Alles lebt ihm und dient unverzüglich auf seinen Wink". Dieser innere Friede sei darum auch ganz ein anderer als der aus irdischen Dingen geschöpfte. „Edler ist ein Tropfen göttlicher Süssigkeit als ein Brunnen voll irdischer Lüste". Er bestehe auch mit dem königlichen Weg des Kreuzes, ja gerade auf ihm. „Ich will, dass du nicht allein solchen Frieden suchest, dem es an Versuchungen mangelt, oder der das Widrige nicht empfindet, sondern dann gerade glaube du Frieden gefunden zu haben, wenn du durch mannigfache Trübsale geübt und in vielen Widerwärtigkeiten erprobt sein wirst". Doch sei diess Seligkeitsgefühl mehr nur ein Vorschmack. „Die Seele hat wohl den Trost dieses gegenwärtigen Lebens, doch keine volle Freude; sie empfing die Vorgabe des Bräutigams, doch nicht ihn selbst. Sie liest den Verlobungsbrief, doch noch ist ihre Stunde nicht gekommen.... Bald aber wird er selbst kommen und sprechen: Steh' auf und komm".

Eben daher sagt auch Thomas, „die Sicherheit der Heiligen" hienieden sei zu allen Zeiten „voll der Furcht Gottes" gewesen; in diesem Sinne ermahnt er auch die Seinigen. „Gute Hoffnung sollst du beibehalten, dass du zur Palme gelangen werdest; aber Sicherheit musst du nicht fassen, dass du nicht erlauest oder hochmüthig werdest". Die Sicherheit der Prädestination kennt Th. nicht, aber was praktisch in ihr liegt, das hat und übt er. Er erzählt einmal von einem Bruder, der vor dem Altar niedergestreckt ausgerufen habe: „o wenn ich wüsste, dass ich noch ausharren würde"! Da hätte er sofort die göttliche Antwort gehört. „Wenn du nun das wüsstest, was wolltest du thun? Thue nun, was du dann thun wolltest, und du wirst wohl sicher sein" (s. Th. und die Wissenschaft). Eben desswegen lasse es Gott auch nie an Versuchungen fehlen, womit die Menschen angefochten werden, dass sie sich nicht für allzu sicher halten und in Hoffart sich erheben. Th. kannte auch keine Rechtfertigung aus dem Glauben, welche die Sicherheit und Gewissheit der Seligkeit so rein aus dem Verdienste Christi schöpft, dass sie ganz von

sich und dem eigenen Thun absieht. Er sucht eine Durchdringung beider, wiewohl nicht ohne Schwankungen; daher denn auch seine Gewissheit der Seligkeit, um in seiner eigenen Sprache zu reden, stets eine „keusche" ist, mit Furcht und Zittern, und nur das Unmittelbare, was Noth thut, vor Augen behaltend.

Thomas und die Welt.

Th. war kein Mann der Welt. Wir wissen, wie er sich von ihr zurückzog, wie er warnte vor dem Umgang mit Weltlichen, besonders Grossen, vor Einmischung in weltliche Händel, selbst wenn sie in schlichter Absicht geschähe. Er selbst sagt von sich: „ich wollte, ich hätte öfters geschwiegen und wäre nicht unter den Menschen gewesen". Die Mahnung und Warnung geht freilich zunächst auf seine Klostergenossen, dann aber auch jeden Frommen an. Liebe solle man „zu Allen" haben; „Vertraulichkeit mit Allen" sei „nicht gut". Diese solle man nur mit Einfältigen, Andächtigen, Frommen pflegen; nur — in Gott. Andere wahre Freundschaft kennt er überhaupt keine. „Die Liebe Gottes macht einen treuen Freund; ohne die Liebe Gottes kann keine Freundschaft bestehen.... Sei getreu und gut und du wirst einen getreuen Freund finden". Den Segen solcher Freundschaft und Gemeinschaft in Gott erkennt er an. „Wie die kalte Kohle, ins glühende Feuer gebracht, warm und glühend wird, so wird der Laue, wenn er zu einem Eifrigen und Andächtigen sich gesellt, oft selbst eifrig und glühend. So sind die Apostel, die Christo anhingen, heilige, mit dem h. Geiste erfüllte Männer geworden". Doch eigentliche Privat-Freundschaften kennt Th. auch kaum in seinen eigenen Kreisen. Man sollte alles dessen entbehren können, meint er. Sein Herz ist nur vertraut mit seinem Gott und Heiland. „Nur mit Gott allein und seinen Engeln wünsche vertraulich zu sein, der Menschen Kundschaft aber weiche aus". Wie sehr er strenge über sich war, dass er ja Anderen kein böses Beispiel, keine Veranlassung zu Aergerniss gebe, wissen wir. Eben diess macht ihn aber auch milde gegen den Nebenmenschen; denn je strenger

gegen sich selbst — es ist ein altes Wort — je milder ist man in seinem Verhältniss zu Anderen. „Von sich selbst nichts halten und von Andern immer eine gute und hohe Meinung haben, ist grosse Weisheit und Vollkommenheit". Wenn man die Andern sündigen sehe, solle man nicht sich für besser halten; „du weisst nicht, wie lange du stehen wirst". Was an Andern missfalle, das solle man an sich selbst am meisten verhüten und überwinden; das sei die beste Art, zu richten, so erfasse man „überall seinen Nutzen". Nur schon leichtsinnig das Böse von Andern g l a u b e n, findet er nicht in der Ordnung. „Leider wird oft Böses leichter als Gutes von einem Andern geglaubt und gesagt. So schwach sind wir! Doch vollkommene Männer glauben nicht leicht jedem Erzählenden, weil sie die menschliche Schwäche kennen, die zum Bösen geneigt und in Worten gebrechlich ist". Zur Weisheit gehöre aber auch, „das Gehörte oder Geglaubte nicht sogleich vor A n d e r e r O h r e n zu ergiessen". Weit besser sei es, gänzlich zu schweigen. „Folge du Jesu nach und lass die Todten ihre Todten begraben". Das R i c h t e n A n d e r e r sei eben so verkehrt. „Zu dir selbst wende deine Augen und hüte dich Anderer Thaten zu richten. In der Beurtheilung Anderer arbeitet der Mensch fruchtlos, irrt oft und sündigt leicht; richtet und durchforscht er aber sich selbst, so arbeitet er immer fruchtbar.... Habe zuerst Eifer über dich selbst und dann magst du auch gerecht über deinen Nächsten eifern". Christliches Ertragen Anderer sei Pflicht. „Was der Mensch in sich und Andern nicht zu bessern vermag, das soll er geduldig ertragen, bis Gott es anders ordnet. Bedenke, dass es vielleicht so besser ist für deine Prüfung und Geduld, ohne welche unsere Verdienste nicht von grossem Gewichte sind.... Trage Anderer Gebrechen, denn auch du hast Vieles, was von Andern muss ertragen werden. Wenn du dich selbst nicht so machen kannst, wie du willst, wie wirst du einen Andern nach deinem Wohlgefallen haben können! Wir haben Andere gern vollkommen, und doch bessern wir unsere eigenen Fehler nicht.... Bedenke, dass Gott in vielen Dingen dich trug und noch täglich trägt, und doch besserst du dich nicht, wie du oft sagst und dir vornimmst; er aber trägt dich mild und

wirket, dass du Busse thust und deine Schwäche mehr erkennest und demüthig um Verzeihung bittest und Niemand verachtest noch vermessen richtest. Trage also deinen Bruder in Wenigem, wie dich Gott trägt in Vielem. Wenn Alle vollkommen wären, was hätten wir dann von Andern für Gott zu leiden?... Wenn du willst ertragen werden, so ertrage auch du einen Andern. Wie du gegen deinen Nächsten bist, so wirst du hernach (nach rechtem Gericht) einen Andern gegen dich finden.... Wer das Seinige gut und recht erwägen möchte, der hätte nicht, wesshalb er einen Andern schwer beurtheilte". Sei doch Niemand ohne Fehler, ohne Last; Niemand genüge sich selber, sei weise genug; und eben darum habe es Gott „also geordnet, dass wir einander tragen, trösten, helfen, belehren und ermahnen sollen". Wenn man recht richten wolle und den Andern zu bessern sich bemühe, so fange man bei sich selbst an. „Und dann geh zu Werke, nicht heftig, sondern bescheiden und besonnen. Wenn du den Nebenmenschen aufrichtig und brüderlich liebst, so habe Mitleiden mit ihm wie mit dir selbst, und bete für ihn. Wer einen Andern zurechtweist und für ihn nicht betet noch Mitleid mit ihm hat, ist ein grausamer Feind; kein milder Arzt, sondern ein lästiger Schwätzer.... Jeder ist dem Andern entweder eine lieblich duftende Rose oder ein stechender Dorn."

So milde ist Th.; darum aber auch wieder so stark gegen die (oft so ungerechten) Urtheile der Menschen. Wie er überall auf das Wesentliche sieht, das Richten der Menschen meidet, so weiss er hinwiederum auch die Urtheile der Welt auf ihren wahren Werth zurückzuführen. Er hat das schöne Wort des Franziskus im Munde: „so viel ist der Mensch werth und nicht mehr, als er vor Gott gilt" (s. Franziskus S. 479). Wie er sich nicht auf den „gebrestlichen" Menschen stützt, so können auch gegnerische Menschen ihn nicht erschrecken. „Die heute mit dir sind, die können morgen wider dich sein, und umgekehrt ändern sie sich wie der Wind (vrgl. Groot S. 643).... Der Ruhm der Guten ist in ihrem Gewissen und nicht in dem Munde der Menschen. Die Fröhlichkeit der Gerechten ist von Gott und in Gott und ihre Freude von der

Wahrheit. Wer nach dem wahren und ewigen Ruhm verlangt, den kümmert das Zeitliche nicht, und wer zeitlichen Ruhm sucht oder ihn nicht von Herzen verschmäht, der ist überwiesen, dass er den himmlischen minder liebt. Grosse Herzensruhe hat, wen weder Lob noch Tadel kümmert. Du bist nicht heiliger, wenn du gelobt, noch schlechter, wenn du getadelt wirst. W a s d u b i s t, d a s b i s t d u, und magst auch nicht grösser genannt werden, als du nach Gottes Zeugniss bist. Nicht immer ist Gold, was vor den Menschen glänzt wie Gold, auch nicht immer Spreu oder verworfenes Silber, wer Gewalt leidet und Geisselstreiche aushalten muss.... Wenn du aufmerkest, was du bei dir innerlich bist, wird es dich nicht kümmern, was die Menschen von dir sprechen. Der Mensch sieht ins Angesicht, Gott aber ins Herz; der Mensch betrachtet die Thaten, Gott aber erwägt die Absichten.... Wer nicht verlangt, den Menschen zu gefallen, noch sich fürchtet, ihnen zu missfallen, der wird vielen Frieden geniessen.... Um was ist der Mensch desshalb besser, weil er von den Menschen grösser geachtet wird? Der Betriegliche betrügt den Betrieglichen, der Eitle den Eitlen, der Blinde den Blinden, der Schwache den Schwachen, indess er ihn erhebt, und wahrlich mehr beschämt er ihn, da er auf eitle Weise ihn lobt.... Mein Sohn steh' fest und hoffe auf Gott. Was sind Worte anders als Worte? Durch die Luft fliegen sie, aber sie verletzen keinen Stein. Wenn du schuldig bist, so denke, dass du gern dich bessern wollest, bist du dir nichts bewusst, so denke, du wollest diess Gott zu Liebe gerne ausstehen. Es ist wenig genug, dass du zuweilen Worte ertragest, der du es noch nicht vermagst, starke Streiche zu ertragen. Schau dich besser an und erkennen wirst du, dass die Welt noch in dir lebt und die eitle Begierde, den Menschen zu gefallen. Da du dich scheuest, erniedrigt und deiner Fehler wegen beschämt zu werden, ist es allerdings offenbar, dass du weder wahrhaft demüthig noch der Welt erstorben bist, und dass auch die Welt dir nicht gekreuziget ist. Doch höre mein Wort und nicht kümmern werden dich zehntausend Worte der Menschen. Wiewohl Paulus sich befliss, Allen im Herrn zu gefallen, und Allen Alles ward, so achtete er es

dennoch auch als das Geringste, dass er von dem menschlichen Tage gerichtet würde". Zugleich verweist Th. auf den Segen eines solchen Verkannt- und Verachtetwerdens von der Welt; denn dann, sagt er, „suchen wir besser den innern Zeugen (Gott), wenn wir draussen von den Menschen gering geachtet werden und man uns nicht wohl trauet". Nach seiner Art fasst das Thomas wieder in ein Gebet: „Gib mir, Herr, das zu wissen, was zu wissen, das zu lieben, was zu lieben ist, das zu loben, was dir aufs Höchste gefällt, das zu achten, was dir kostbar erscheint, und das zu schmähen, was deinen Augen schändlich ist. Lass mich nicht nach dem äusserlichen Augenschein richten, und nach dem Hörensagen unerfahrner Menschen urtheilen".

Thomas und das Klosterleben.

Alles, was die Aszese an Pflichten, Tugenden, geistlichen Uebungen (Kreuz) in sich schliesst: Gehorsam, Demuth, Geduld, Selbstverläugnung, Armuth, Keuschheit, Sinnenzucht, Herzenshut, Kampf mit dem eigenen Fleisch, der Welt und dem Teufel — alles diess findet Th. im Klosterleben konzentrirt wie in einem Fokus; aber auch Alles, was er vom Segen der Aszese und Mystik gesprochen. Denn hier lebe der Mensch stets unter einer bestimmten Ordnung, festen Regel, durch welche „die schlechten Sitten in Schranken gehalten und gleichsam wie junge Füllen an den Stamm des h. Kreuzes um des Namens Jesu willen gebunden werden". Besonders weist er — und diess mit vieler Wahrheit — auf die Kraft und den Segen der religiös-aszetischen Gemeinsamkeit (in den Klöstern) hin: wie schön es sei, wenn Brüder beisammen wohnen, „die in Einem Hause versammelt, durch das Gelübde Einer Regel verbunden, unter Einem Obern wohl in Ordnung gehalten zugleich aufstehen, zugleich zusammenkommen zu den kanonischen Stunden, zugleich singen, lesen, zugleich dem Gottesdienst obliegen". Die Zusammenwohnung „vieler Frommen in Einem Hause" nennt er „ein grosses Gut", denn „dort lebt der Mensch gesicherter, wo er von Vielen unterstützt, und wenn er bisweilen von Einem betrübt, von Vielen

getröstet wird. Wer guten Willens ist und Gott sucht, wird unter Gottsuchenden mehr zunehmen und fester stehen; dort wird der Mensch mehr in der Tugend geprüft und geübt; dort wird er oft wegen seiner Nachlässigkeit zurechtgewiesen; dort wird er durch Wort und Beispiel zu Besserem gezogen; dort wird er angetrieben, seine Unvollkommenheit zu bedecken und zu beweinen; dort wird er durch den Eifer der Einen gereizt, durch die Demuth der Andern belehrt, durch den Gehorsam von Diesem angeregt, durch die Geduld von Jenem erbaut; dort schämt er sich, schlechter zu sein; dort erröthet er, langsamer erfunden zu werden; dort findet er, die er fürchtet; dort hat er, die er liebt; und so zieht er aus Allen Gewinn. Dort wird ihm die Zurechtweisung der Andern zur Ermahnung für ihn, die fremde Gefahr zum eigenen Spiegel; dort ist der Eine die Wacht des Andern, und der Eine prüft den Andern in Geduld; dort trägt der Mensch und wird getragen;... dort wird der Schwache vom Stärkern gestützt; dort erfreut sich der Gesunde, Christo zu dienen, wenn er den Kranken besucht; dort ersetzt, wenn Einer fehlt, ein Anderer die Stelle desselben; dort sind die gesunden Glieder für die schwachen besorgt; dort arbeitet der Thätige für den Betenden, dort betet der Beter für den Arbeiter;... dort hat der Mensch Viele, die für ihn beten und in der letzten Stunde gegen den Teufel ihn beschützen; dort findet er so viele Helfer als er Gefährten zählt, die ihm in seinen Nöthen beistehen; dort entschläft er selig im Herrn; dort wird er durch die Fürbitte Vieler schneller aus dem Reinigungsfeuer erlöst; dort hinterlässt er nach dem Tode zu Erben die Diener Gottes, die seiner allerdings zuweilen eingedenk sind, deren frommer Eifer seine Freude im Himmel sein wird;... dort sehnen sich, die noch hienieden sind, zu ihren vollendeten Brüdern zu kommen, und die bereits mit Christo herrschen, beten für die noch Pilgernden, dass sie im Guten beharren; dort wird das einzelne Gut zum Gemeingut; dort wandelt sich das Zeitliche ins Ewige". „Bist du also, schliesst Th., gut, so bleibe und erbaue die Andern; bist du aber schwach und ein Sünder, so bleibe, dass du von den Andern erbauet werdest". Er nennt daher das Klosterleben bald „einen Hafen der Ständig-

keit und des Heils", bald ein „salziges Meer", das „keine todten Leiber in sich behalten könne, sondern die in Fäulniss übergehenden alsbald ans Ufer werfe, die gesunden aber und die lebendigen nähre"; die wahrhaften Klosterleute nennt er die „wahren Israeliten, welche aus Aegypten und den Finsternissen des weltlichen Lebens ausgewandert, um Christi willen Eltern und Freunde verlassen" hätten. Er stellt sie auch den Märtyrern an die Seite, sofern sie, auf leichterem Wege allerdings als diese, ihre Leiber, ihre sinnliche Natur, ihr Ich, ganz Gott und um Gottes willen opfern. Er meint sogar, das Mönchsleben sei ächt apostolisch, besonders auch in der „Entsagung alles zeitlichen Eigenthums, in der brüderlichen Liebe, in der Gleichförmigkeit in guten Sitten, in der strengen Zurechtweisung für Uebertretungen, in der Herablassung zu den Schwachen, in der gehörigen Ordnung in den einzelnen Aemtern". Von den h. Aposteln und ihren Anhängern hätten, sagt er, einst die heiligen Einsiedler zuerst die Form der vollkommenen Weltentsagung empfangen. Durch diese apostolischen Männer und Einsiedler sei Augustinus „zur Weltverachtung gekommen", und habe dann als Bischof ein Kloster von Klerikern errichtet.

Er selbst fühlt sich ganz glücklich als Klostermann und dankt Gott, dass er ihm „einen Ort ersehn, da nun ein Weniges zu ruhen", so lange er in diesem gebrechlichen Leibe lebe, einen Ort, der, wenn auch „noch nicht die wahre Ruhe", doch „in seiner Art eine liebliche Erquickung der nach Gott seufzenden Seele" sei. Aehnlich beglückwünscht er auch in einem Briefe einen ins Kloster tretenden Bruder, dass er einen Ort gefunden habe, Gott zu dienen, dass ihn Gott aus Barmherzigkeit der Eitelkeit der Welt entrissen und in eine von ihr abgesonderte Gemeinde geführt habe. „Bedenke, wo nun diejenigen sind, die einst mit dir studirten, mit welchen zu leben und zu spielen nach dem Fleische dir süss war! Viele derselben sind bereits todt, viele blieben irrend in der Welt. Du hörtest, dass Einige nach Rom reisten und um Präbenden sich bemühen, Andere sich zu Paris aufhalten, und nach dem Magistergrad streben, Andere im Besitz von Würden und Prälaturen bereits vor allem Volke hoch erhöht

sind". Th. meint aber, sein Freund habe ein viel herrlicheres, wesentlicheres Loos erwählt. „Was bist du geworden"? ruft er ihm zu. „Danke Gott, dass du nichts der Art angestrebt hast und dass du um Christi willen diese weltlichen Ehrenstufen und Freuden wie Koth achtend auch das noch hinzugefügt hast: dich selbst zu verachten.... Fürwahr du hast heute Gott den Herrn zu deinem Vater gewählt, dem dienen — herrschen ist, für den sich demüthigen in dieser Welt dir Ursache der ewigen Erhöhung sein wird". — Nicht dass Th. die Welt ausschliessen will vom Heil, aber er sieht nicht die Möglichkeit in ihr, sich doch frei von ihr zu erhalten. Er ist so sehr Klostermann, dass es ihm identisch ist, von Gott abziehen und vom Klosterleben.

Uebrigens lässt er es auch nicht an Ermahnungen und Warnungen fehlen. Z. B. man solle nicht mehr zurückblicken (gleich Lot's Weib) auf die Welt, auf die Vergangenheit, bald dahin, bald dorthin ziehen, nicht den Ort, nicht den Orden ändern; jeder Orden sei gut, in keinem aber könne man ohne die rechten (aszetischen) Tugenden bestehen.

Von reichen Klöstern ist er kein Freund, doch lässt er sie sich gefallen. „Wünsche nicht, schreibt er einem Chorherrn, dass dein Kloster Ueberfluss habe an Reichthümern und hohen Gebäuden, wohl aber, dass alle Brüder an guten Sitten und heiligen Tugenden blühen. Und wenn du irgendwo Prächtiges und Kostbares siehest, so kannst du es entschuldigen und tragen als zur Ehre Gottes und aus Ehrfurcht vor dem Ort; aber du sollst nichts Aehnliches verlangen".

Thomas und die Wissenschaft.

Von Groot (S. 620, 643) und Florentius (S. 664) wissen wir, dass sie auf die Wissenschaft an sich nicht viel gegeben haben; sie hatten auch nicht den reinen Begriff derselben; es war der eitle, todte Scholastizismus oder das aggregatmässige empirische Wissen, gegen das sie Opposition machten. Ganz ähnlich finden wir es bei Thomas. In der Regel, wenn er von der Wissenschaft spricht, meint er die Manier der Gelehrsamkeit seiner Zeit, ein eitles scholastisches Definiren und

Disputiren über alles Mögliche, Unnöthige, oft über das Entlegenste, auch Höchste, ohne höheren Wahrheitstrieb, losgelöst vom Leben und ohne Rückwirkung auf dasselbe, ohne Beziehung aufs Heil der eigenen Seele, eine Wissenschaft, die eben desswegen werthlos vor Gott sei, das Gemüth eher zerstreue als fördere, von dem Einen, das Noth thue, abziehe, es zur Eitelkeit und zu wissenschaftlichem Hochmuth verführe, gegen den Th. eben so sehr eifert, als gegen den Heiligkeits-Hochmuth, und dem er die Schlichtheit des einfältigen, aber rechtschaffen lebenden Bauern weit vorzieht. Wir wollen hiefür eine Reihe von Stellen anführen. „Lies nie ein Wort dazu, dass du gelehrter oder weiser s c h e i n e n könntest.... Was nützt es dir, erhaben von der Dreieinigkeit zu d i s p u t i r e n, wenn du der Demuth ermangelst, wodurch du der Dreieinigkeit missfällst? Wahrlich, erhabene Worte machen nicht heilig und gerecht, sondern ein tugendhaftes Leben macht Gott angenehm. Ich wünsche mehr die Zerknirschung des Herzens zu empfinden, als ihre D e f i n i t i o n zu wissen. Wenn du die ganze Bibel a u s w e n d i g wüsstest, und die Sprüche aller Philosophen, was nützte das Ganze ohne die Liebe Gottes und die Gnade?... Wissenschaft ohne Gottesfurcht, was trägt sie ein? Besser fürwahr ist ein demüthiger Bauer als ein stolzer Philosoph, der mit Vernachlässigung seiner selbst den Lauf des Himmels betrachtet.... Lass ab von übertriebener Wissbegier, denn grosse Zerstreuung und Täuschung wird darin gefunden. Vielwisser wollen gerne gesehen und weise genannt werden. Es gibt viele Dinge, die zu wissen der Seele wenig oder gar nichts nützen. Viele Worte ersättigen die Seele nicht.... Je mehr und Besseres du weisst, um so strenger wirst du davon gerichtet werden, wenn du nicht heiliger lebst. Erhebe dich nicht ob irgend einer Kunst oder Wissenschaft, sondern fürchte vielmehr wegen der dir verliehenen Kenntniss. Wenn dich bedünkt, dass du Vieles wissest, und gar wohl verstehest, so wisse doch, dass es noch viel Mehreres gibt, das du nicht weisst.... Willst du etwas mit Nutzen wissen, so wolle, dass man von dir nichts wisse (s. S. 703) und du für nichts geachtet werdest.... Was hilft grosse Klügelei über verborgene und dunkle Punkte, wegen

deren wir beim Gerichte auch nicht zur Rechenschaft werden gezogen werden, dass wir sie nicht gewusst haben?... Was kümmern uns Gattungen und Geschlechter? (Streit der Nominalisten und Realisten) ... Und wenn ich Alles wüsste, was in der Welt ist, was würde es mir helfen vor Gott, der mich richten wird nach der That? ... O wenn sie doch so grossen Fleiss anwendeten, ihre Fehler auszurotten und Tugenden sich einzupflanzen, wie sie es sind, um (gelehrte) Fragen aufzuwerfen, es gäbe nicht so viele Aergernisse im Volke! ... O wie schnell geht die Herrlichkeit der Welt vorüber! Wollte Gott, ihr Leben hätte mit ihrer Wissenschaft übereingestimmt! Dann hätten sie gut studiret und gelesen. ... Wie viele gehen durch eitle Gelehrsamkeit in der Welt zu Grunde, die sich wenig um den Dienst Gottes kümmern"!

Ueber alles diess wissenschaftlich-unnütze oder selbstische Treiben lässt Th. dasselbe Wort hingehen, wie über Reichthum, Ehre, langes Leben u. s. w. und das Streben darnach: „Vanitas"! Allerdings zeigt sich aber in diesen Aeusserungen nächst dem allem Wissenschafts-Missbrauch abgeneigten Sinne denn doch der Alles überhaupt aufs unmittelbare Seelenheil beziehende praktisch-ernste Thomas. Alle Fragen, die etwas weiter darüber hinausgehen, lässt er bei Seite; man solle sie nicht ergrübeln wollen; sie helfen nicht; es seien diess Punkte, die Gott sich vorbehalten. Er nennt einige solcher Fragen: die Frage von der Erwählung (Matth. 20 u. 22). „Diess zu ergründen steht dir nicht zu, diese Scheidung ist Gottes Sache allein; wende die Augen auf dich, und wie viel dir von Gott gegeben ist, fasse ins Auge und verharre nach deiner Berufung und Erleuchtung in steten Danksagungen, so viel dir möglich" (s. o. S. 773). Aehnlich spricht er sich über die Frage aus, warum der Eine es so gut habe, ein Anderer so viel leiden müsse. „Meine Gerichte, lässt er den Herrn sprechen, sind zu fürchten, nicht zu erörtern, weil sie dem menschlichen Verstand unbegreiflich sind". Eine ähnliche unnütze Frage war ihm diejenige „über die Verdienste der Heiligen; welcher heiliger als der andere oder wer grösser im Himmelreiche sei"? Die elenden (Mönchs-) Parteiungen auf Erden sollten, wie man aus jener Zeit weiss, auch noch bis in den

Himmel getragen werden. „Ich aber bins, lässt Th. wiederum Gott sprechen, der ich alle Heiligen erschaffen habe; ich habe ihnen die Gnade geschenkt, ich die Glorie gegeben; ich bin ihnen zuvorgekommen in den Segnungen meiner Süssigkeit; ich habe sie vor der Zeit vorauserkannt, sie aus der Welt auserwählt, durch meine Gnade berufen, durch meine Barmherzigkeit angezogen, durch verschiedene Versuchungen hindurchgeführt, ihnen die Beharrlichkeit gegeben, ihre Geduld gekrönt.... Ich bin (darum) zu loben in allen meinen Heiligen.... Wer also einen meiner Geringsten verachtet, ehrt auch keinen Grossen, denn das Kleine und das Grosse ist mein Werk. Und wer einem der Heiligen die Ehre schmälert, schmälert sie auch mir und allen Uebrigen im Reiche der Himmel. Alle sind Eins durch das Band der Liebe, dasselbe fühlen, dasselbe wollen sie, und alle lieben sich gegenseitig. Dazu aber, was weit höher ist, lieben sie mehr mich, als sich und ihre Verdienste. Denn über sich entzückt und über alle Eigen-Liebe gezogen gehen sie ganz in die Liebe zu mir ein, worin sie auch gemeinsam ruhen. Schweigen sollen daher über den Stand der Heiligen fleischliche und sinnliche Menschen, die nur von eigenen, besondern Freuden wissen. Sie nehmen und thun hinzu je nach ihrer Neigung, nicht wie es der ewigen Wahrheit gefällt".

Solche Fragen ungefähr waren es, die Th. unter den „höheren", welche zu seiner Zeit viel ventilirt wurden, versteht, und vor welchen er so sehr abräth, nicht bloss, weil sie in der Regel so falsch gelöst würden, weil sie, die meisten, auch über menschliche Fassungskraft gingen, sondern auch weil, selbst wenn richtig gelöst, sie doch nichts nützten ohne das Leben. „Gesetzt, es wüsste Einer, wer heiliger wäre als der Andere, oder für grösser im Reiche Gottes gehalten würde, was würde diese Kenntniss ihm nützen, wenn er nicht kraft dieses Gedankens sich vor Gott demüthigte und zu lebendiger Gottesliebe sich erhöbe"?

In seinem praktischen Sinne kennt Th. zunächst nur eine Weisheit und Wissenschaft: die Kenntniss des Willens Gottes und das Leben darnach. Er hält es mit der Wissenschaft wie mit den Lebensbedürfnissen. Wie er abräth, „Etwas

über das Nothwendige hinaus zu verlangen, so solle man auch nichts wissen wollen „über das Erlaubte hinaus". Frage man aber, was der Wille Gottes sei, so antworte Paulus deutlich: „das ist der Wille Gottes, eure Heiligung" (1 Thess. 4). „Was ist aber diese Heiligung anders, als dass man vom Bösen sich enthalte und täglich im Guten sich übe". Um diese Weisheit und das Ueben dieser Weisheit solle sich der Mensch bemühen. Th. drückt sich hierin, wie verschieden auch im Einzelnen, doch in der Hauptsache immer gleich aus. Christus, das Kreuz Christi, die Nachfolge Christi, die Verachtung der Welt, seiner selbst, die Selbstkenntniss, die praktische Reinigung des Herzens, die Liebe Gottes, das Verlangen nach dem himmlischen Reiche, kurz alles, was er unter seiner Aszese und Mystik versteht, das, sagt er, sei die wahre Weisheit, das solle unser Studium sein. „Zachäus, ruft er die weltlich Wissenschaftlichen an, steige herab von der weltlichen Wissenschaft. Komm' und lerne in der Schule Gottes den Weg der Demuth, der Sanftmuth, der Geduld, durch die du vermagst unter Christus, dem Lehrer, zur Glorie der ewigen Seligkeit sicher zu gelangen". Er meint aber, wie gesagt, nicht bloss das Wissen des Praktischen, sondern das Ueben desselben im Leben sei die wahre Weisheit. Sagt er doch selbst einmal: „Es ist eine grosse Gabe Gottes, die Wissenschaft der Schriften (heiliger Schriften?) haben, aber noch vorzuziehen scheint, die Ordenszucht (dem Th. identisch mit vollkommener Aszese) zu halten. „Wer gut lebt, der lehrt gut.... Gut ist die Lesung von Gott, besser das Gebet zu Gott, am besten das Wirken um Gottes willen". Auch der Jugend hält er das in seinem „Lehrbuche" vor. „Es ist ein grosser Fehler in den Schulen, ein schlechtes Latein zu sprechen, aber ein grösserer Fehler ists, Gott zugleich vor den Engeln durch Sünden zu beleidigen und sich darüber nicht zu betrüben".

Es finden sich indessen bei Th. doch auch Aeusserungen, die über das Wegwerfen der falschen Wissenschaft, auch über den unmittelbar praktischen Standpunkt hinausgehen. Da anerkennt er den wissenschaftlichen Trieb: „Jeder Mensch wünscht von Natur zu wissen"; auch eine Berech-

tigung der Wissenschaft: „nicht tadelhaft ist die Wissenschaft oder irgend eine einfache Kenntniss eines Dings, die, an sich betrachtet, gut ist und von Gott geordnet", — wiewohl er das Leben doch immerhin vorzieht. Er anerkennt selbst eine Wissenschaft, und was er darüber sagt, erinnert an den platonisch-augustinischen Begriff von der Wahrheit, an die „Morgen-Erkenntniss" Suso's (S. 398) und Tauler's. Gegenüber der scholastisch-dialektischen Spalterei ist sein wissenschaftliches Ideal eine in einer obersten Einheit wurzelnde und sich bewegende Weltanschauung. „Zu wem das einige Wort spricht, der wird vieler Meinungen los; aus einem Wort sind alle Dinge, und alle Dinge sprechen diess Eine und diess ist der Anfang (das Prinzipium), das auch zu uns spricht. Ohne ihn versteht oder urtheilt Niemand recht. Dem alle Dinge Eins sind, und den alle zu dem Einen hinziehen, und der alle in dem Einen sieht, der vermag es, ständigen Herzens zu sein. O Wahrheit, Gott, mach mich Eins mit dir in beständiger Liebe. Es verdriesst mich oft, so Vielerlei zu lesen und zu hören; in dir ist alles, was ich will und verlange. Schweigen sollen alle Doktoren, schweigen alle Kreaturen vor deinem Angesichte; du allein sprich zu mir". Je mehr man sich (sibi) geeint und innerlich vereinfacht sei, „desto Mehreres und Höheres begreift man ohne Mühe, weil man das Licht der Erkenntniss von oben her empfängt". Diesen Ruf lesen wir öfters in seinen Schriften. „Es schweige vor dir alle Kreatur, mein Gott! Du allein sprich zu mir und erleuchte mich"! Das nennt er auch „von Gott gelehrt sein". Da erkenne man die Dinge in Gott, wie sie seien. „Wer aber alle Dinge schmeckt, wie sie sind, nicht wie sie heissen oder geschätzt werden, der ist wahrhaft weise und mehr von Gott gelehrt, als von den Menschen".

Das ist der höchste Begriff, zu dem er sich in einzelnen Aeusserungen erhebt. Von Durchführung ist freilich keine Rede. Es ist Alles Intuition, Inspiration. „Ich bin's, lässt Th. Gott sprechen, der ich den demüthigen Geist in einem Augenblick erhebe, dass er mehr Gründe der ewigen Weisheit erfasst, als wenn Einer zehn Jahre in den Schulen ge-

lernt hätte". Und auch hier wiederholt er doch, dass alles Erkennen nicht möglich sei ohne entsprechendes Leben, das ihm vorausgehen, es begleiten und ihm nachfolgen müsse. Erst dem Leben folge das Erkennen.

Von Büchern und Bücherabschreiben ist Th. ein grosser Freund; er findet es höchst nothwendig, „weil des Menschen Herz bestandlos und sein Gedächtniss gar unstät und schwach ist; darum muss man der schwachen Seele gegen Vergessenheit und häufigen Irrthum ein nützliches Heilmittel reichen, nämlich: dass die Worte Gottes in ein Buch geschrieben werden, auf dass die heiligen, mündlich vorgetragenen Samenkörner nicht verloren gehen.... Denn schnell verhallt die ungehörte Stimme, der geschriebene Buchstabe aber bleibt lange zum Lesen oder Predigen". Unter diesen Büchern versteht er natürlich „heilige" Bücher. Er nennt sie „die Waffen der Geistlichen, die Reichthümer und Schätze der Doktoren, die Posaunen der Priester, den Trost der Religiosen, die Testamente der Heiligen, die Lichter der Gläubigen, die Samenkörner von Tugenden, die Organe des h. Geistes". Es erinnert an Zerbold (S. 653). Aber „wie unter den Wissenschaften nichts erhabener ist, als die Weisheit, so ist unter den frommen Büchern nichts heilsamer, als das Leben Jesu Christi (N. Testament)". Die Klöster sollten reich sein an solchen guten Büchern wie an erleuchteten Männern. „Gleichwie eine edle Stadt durch Mauern, Pforten und Schlösser gefestiget wird, so wird auch ein Mönchskloster durch viele fromme Brüder, heilige Bücher und gelehrte Männer wie durch Kleinodien und kostbare Edelsteine geschmückt zum Lobe Gottes und zur Ehre aller seiner Heiligen". Aber auch die Geistlichen will er gebildet wissen. „Wehe dem Kleriker, der ungelehrt und ohne h. Bücher ist; er ist sich und Andern oft eine Ursache des Irrthums. Denn ein Kleriker ohne heilige Bücher ist wie ein Soldat ohne Waffen, ein Pferd ohne Zaum, ein Schiff ohne Ruder, ein Schreiber ohne Federn, ein Vogel ohne Flügel,... ein Wanderer ohne Stab, ein Blinder ohne Führer". Ebenso ist „ein Kloster ohne h. Bücher wie eine Küche ohne Töpfe, ein Tisch ohne Speisen, ein Brunnen ohne Wasser, ein Bach ohne Fische, ein Garten ohne Blumen,

ein Beutel ohne Geld...." Nur dass die Bücher todt seien ohne das lebendige Buch, ohne den h. Geist, das wiederholt er stets. „Du bist mein Lehrer, du mein Buch, denn ohne dich bin ich ungelehrt und unnütz zu Allem".

Thomas und die h. Schrift.

Die h. Schrift ist des Thomas Lieblingslektüre gewesen. In einer seiner ersten Schriften — dem Alleingespräch — lesen wir das Gebet: „Heiliger Vater, gib mir, deinem geringen Knecht, Zeit und Stunde, um in den wahren Weiden der Schriften zu verweilen, welche meine liebsten Wonnen sind und bleiben werden, bis der Tag der Ewigkeit anbricht und der Schatten der Sterblichkeit sich neigt". Und bis an seinen Tod ist sie ihm sein Liebstes geblieben. In allen seinen Büchern zeigt sich durchweg eine ausserordentliche Vertrautheit mit ihr; er zitirt ihre Aussprüche überall und für Alles. „Nichts, sagt er den Novizen in seinem „Lehrbüchlein", ist der h. Schrift vorzuziehen, nichts über Christo zu setzen, nichts ihm gleichzustellen". Die Lehre Christi „übertrifft alle Lehren der Heiligen, und wer den Geist hätte, würde daselbst verborgenes Manna finden"; hier „findet man alles Nützliche und Nothwendige im Ueberfluss, und hat nicht nöthig, etwas Besseres zu suchen". Besonders „die Zeugnisse des neuen Bundes" erkennt er „unbedenklich als Zeugnisse Gottes", als „offene", „klare", im Gegensatz zu den „Sinnbildern und Räthseln" des alten.

Im Worte der Schrift, diess ist das Verhältniss, das er zwischen ihr und Christus, dem lebendigen Worte, feststellt, findet er (wie im Sakrament) den wahrhaftigen, den gegenwärtigen Christus (anders sei er in diesem Leben für uns nicht möglich, nicht vorhanden), der durch sie zu uns spreche. „Wenn nicht offenbarlich, doch unsichtbar und geheim wird dich Christus in den Schriften trösten.... So oft sendet er dir Brod vom Himmel, um deinen Geist zu erquicken, so oft du das Wort Gottes hörst und liesest und die Menschwerdung und die Passion Christi andächtig betrachtest". Th. vergleicht diess treffend mit der ernsten Lektüre

anderer Bücher. „Ist es dir nicht oft, wenn du den Augustinus oder Gregorius liesest, als sähest du sie gleichsam vor dir? Oder umfasstest du ihre Worte mit geringerer Liebe, weil sie nicht mehr im Fleische sind, als wenn sie noch lebten und ihre Schriften an dich gerichtet hätten"? So sei es nun auch mit der h. Schrift. „Wenn man das Evangelium oder die Propheten liest, scheint es da nicht, als wenn man gewissermassen ein Gespräch mit Jesu und seinen Aposteln oder den alten Propheten halte"? Vielleicht (sage man) könnte aber auch ihre leibliche Gegenwart Einem „mehr geben"; doch „der geistige Mensch, dem in Gott Alle leben und gegenwärtig sind, und der auch in heiligen Menschen nicht sowohl die leibliche Gegenwart als die göttliche Gnade in ihnen betrachtet, und sie überall geistig liebt und verehrt", sei über diesen „Wunsch hinaus"; Christus selbst habe ja, wie er selbst es gesagt, und wie die Väter erinnern, seine leibliche Gegenwart uns darum entzogen, „damit er mehr im Glauben als mit dem Auge, inniger im Geist und Gemüth als durch Ansehen verehrt würde". Wo daher immer „das Wort Gottes gelesen wird, da wirkt der h. Geist geheim, der die Bösen ob ihrer Sünde rügt und die Guten durch Hoffnung und Trost der Schriften stärkt". — Th. kennt aber freilich auch, gleich den andern Mystikern (doch finden sich die betreffenden Hauptäusserungen nur in dem kleinen Schriftchen, „über die Erhebung der Seele zu Gott", die überhaupt unter seinen andern Werken eine besondere Stellung einnimmt), eine noch unmittelbarere Offenbarung des Wortes — „durch sich selbst" (s. o. S. 754). Vielfach, sagt er, spreche das Wort zur Seele, „durch Schriften, durch Engel, durch Predigten und durch geheime Offenbarungen"; aber „viel lieblicher und erhabener, wenn die Wahrheit frei durch sich selbst sich in den Geist einsenke". Dasselbe ewige Wort, „aus dessen Erleuchtung alle heiligen Worte kommen, alles Wahre und Gute und Heilige", das „durch äussere Stimmen und Wortzeichen uns einen Weg bereitet habe, ihn zu suchen und zu finden, auf dass wir, die wir ihn schleierlos nicht fassen können, durch die Worte der h. Schrift nach Weise des Geschöpfes allmählig erreichten",

diess Wort, „das die Engel ohne Mittel speise“, mache die Gläubigen zuweilen „durch innerliche Erleuchtungen zu sich fliegen“ und gebe ihnen „zu fühlen, was allen Verstand und alles Maass übertrifft“. Wir erinnern hiebei an die Aeusserung des Thomas (S. 723) über die Offenbarung, die ein Bruder gehabt hätte über das stellvertretende Opfer der Leiden Christi. — Doch, wie gesagt, das sind vereinzelte Aussprüche. Die h. Schrift ist und bleibt ihm „die Leuchte seiner Füsse“; und er lässt es nicht an Winken fehlen, wie man zu ihrem Verständnisse gelangen könne. Zunächst verlangt er fleissiges, unausgesetztes Forschen. „Es sei unser höchstes Studium, im Leben Jesu Christi zu betrachten“. Man solle „jedes einzelne Wort Christi aufmerksam erwägen“. Dass „so Viele im Unklaren, in Zweifeln stehen“, davon, sagt er, sei eben „die Blindheit ihrer Herzen und die Vernachlässigung des Studiums der h. Schrift schuld“. Je fleissiger man die evangelischen Worte lese, desto mehr schmecken sie, desto mehr wachse man in Tugenden und desto fester stehe das Haus der Seele. Man solle aber in der Schrift lesen nicht um irgend eines fremdartigen Zweckes willen, sondern rein zur Erbauung und Erleuchtung der Seele. „Wahrheit ist in den h. Schriften zu suchen, nicht Beredsamkeit.... Nutzen sollen wir viel mehr darin suchen, als Erhabenheit der Rede. Ebenso gern sollen wir die frommen und einfachen Bücher lesen, als die erhabenen und tiefsinnigen“. Dabei solle man zunächst der h. Schrift einfach glauben, das sei das Sicherste. „Kannst du noch nicht Höheres fassen, so lerne dann Kleines mit den Kleinen.... Was dein Verständniss übersteigt, wolle nicht vermessen ergründen, sondern alles diess überlasse dem h. Geist, und glaube fest, dass es wahr sei, weil der h. Geist der Lehrer aller Wahrheit ist und kein Zeuge der Falschheit sein kann.... Oftmalige Blitze blenden das Auge, das Licht in der Laterne bewahrt die Sehkraft. Tiefe Flüsse ertränken die, so unvorsichtig darin schwimmen; die aber über die Brücke gehen, entgehen sicherer den Gefahren des Wassers. Oft geht das Lamm frei und sicher auf ebenem Wege, wo der Ochs fällt und geraubt und gebunden wird. Also findet, wer einfach glaubt und demüthig

gehorcht, Gnade; der aber auf sich selbst vertraut, verliert was er hat.... Unser Fürwitz hindert uns oft im Lesen der Schriften, da wir verstehen und erörtern wollen, wo man einfach vorübergehen sollte.... Was du nicht verstehest, wenn du es liesest, wirst du am Tage der Heimsuchung erkennen". Auch Unterredungen mit andern Brüdern, um bei ihnen Belehrungen über dunkle Punkte zu holen, empfiehlt Th.; nicht wenig fördere, sagt er, „angelegentliches und einmüthiges göttliches Gespräch zweier Brüder, die mit einander harmoniren". Ebenso weist er auf die „Erklärungen" der Gelehrten, die man zu Hülfe nehmen solle. Indessen genügt ihm diess immer noch nicht; um die Schrift recht zu verstehen, sagt er, müsse man darnach leben. „Wer die Worte Christi völlig verstehen und Geschmack daran finden will, muss sein ganzes Leben ihm gleichförmig zu machen sich bestreben". Noch ein letztes Requisit, das allerwichtigste, ist ihm dann — der Geist Gottes selbst, die göttliche, erleuchtende Gnade. Denn, sagt er, jede h. Schrift müsse „mit demselben Geiste gelesen werden, mit dem sie geschrieben worden sei". Der Geist Gottes selbst, der Herr müsse daher die Buchstaben lebendig machen, ihren Sinn eröffnen; „sie wirken bloss von Aussen, du (Herr!) unterrichtest und erleuchtest die Herzen; sie begiessen äusserlich, du aber spendest Fruchtbarkeit; sie rufen mit Worten, aber du gibst dem Gehör Verständniss". — Auf diese Weise, meint Th., werde, was in der h. Schrift noch harte Schale dünke, bald einen süssen Kern offenbaren; auf diese Weise, sagt er, sei es auch ihm ergangen. „Wie eine Mutter ihr Kindlein, hat er mich geliebet, mir süsse Nüsse aufbrechend und die Kerne mir in den Mund legend, weil sie süss zu essen waren. Forsche nach, was sie bedeuten und wo solche gefunden werden. Oeffne Jesaias, betrachte das Evangelium, diess Licht der Lichter, und sieh, ob sie nicht aus sich die süssesten Kerne hervorbringen. Was du in ihnen dunkel und schwer verständlich findest, ist ein Kern in der Schale. Hörest du's aber erklären und verstehest du, was du zuvor nicht konntest, dann wird die Schale erbrochen, und die Süssigkeit des Kernes schmeckt im Herzen".

Thomas und die Kirche seiner Zeit in Kultus und Dogma.

In den zahlreichen Schriften unseres Th. findet sich keine Aeusserung über die hierarchischen Institutionen der Kirche seiner Zeit; nicht über Papstthum, Episkopat, Rechte der Kirche, Verhältniss von Staat und Kirche: so ganz hat er es nur mit dem unmittelbaren inneren und praktischen Leben zu thun. Wo er des Papstes erwähnt, ist es nur, um zu sagen, dass auch der Papst ein sterblicher Mensch und seine bleierne Bulle wie Alles „nichts" sei, dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen; auch apostolische Briefe, meint er (sollte diess gegen den Ablass gehen?), schützen nicht vor dem Gerichte Gottes. — Als ein getreuer Sohn seiner Kirche gehorchte Th. übrigens, wie wir aus seiner Chronik sahen, mit seinen Ordensbrüdern dem Befehle Papst Martins (s. S. 686). Doch gibt er kein Urtheil ab. — Welch' einen hohen Begriff vom Priesterthum er hatte, ist uns bekannt.

Den Kultus seiner Kirche nahm er andächtig auf. Doch hat ihm das Innere die wesentliche Bedeutung, dem das Aeussere nur als Hülfsmittel dient. Die Gemälde der Heiligen nennt er „die Schriften der Laien, dass sie sehen, was sie thun und wornach sie streben sollen". Die „Orgeln", die „Psalmengesänge" entzünden, sagt er, die trockenen Herzen. So sieht er es auch nicht ungern, wenn, besonders an hohen Festen, die Diener der Kirche in glänzenden Gewändern erscheinen, wenn die Altäre und die geheiligten Stätten mit Blumen und Zweigen ausgeschmückt werden; durch diese äusserlichen Zeichen, hofft er, würden die Herzen der Lauen um so eher zur Betrachtung der himmlischen Güter erweckt. Nur soll in „derlei Ceremonien, gottesdienstlichen Weisen und Zierden nichts aus Eitelkeit vorgehen zu menschlichem Lob oder zu eigenem Wohlgefallen".

In diesem Geiste betrachtet Th. auch die kirchlichen Feste, „durch die das Haus Gottes auf erhabene Weise gestärkt wird". Die Andacht zu entzünden, den Glauben zu erwecken, die Liebe zu vermehren „ordnete unsere h. Mut-

ter, die Kirche, an, dass jedes Jahr die Feste Christi und seiner Heiligen gefeiert werden sollen; aber die rechten Feste sind ihm doch die Feste „der Seele“: wenn die Seele festlich gestimmt ist, „von Gott heimgesucht wird, aller gegenwärtigen Dinge und ihrer selbst vergisst, und frei von allen körperlichen Bildern in den Abgrund des göttlichen Lichts übergeht und Ewiges schaut“. Die äusseren und zeitlichen Feste sind ihm daher mehr nur „Vorbilder“ und Vorbereitungen zu diesen inneren oder zu „den Festen und Freuden im Himmel“. „Wie laut auch gesungen oder geläutet wird, wie sehr auch die Seele sich innerlich freuen mag“, sie seien doch nur „unvollkommen hienieden“. „Wegen jenes Tags der Ewigkeit (auf den keine Nacht mehr folge, wo man Gott von Angesicht zu Angesicht sehe) werden, sagt er, diese Tage (die h. Weihnachten u. s. w.) gefeiert. —

Auch die Reliquien betrachtet Th. als solche Zierden der Kirche und zugleich als Darstellungsmittel höherer Ideen und Hüllen dazu für das Volk. „Zu grossem Troste und zur Zierde des Hauses Gottes“ habe die heilige Mutter Kirche „viele, aller Ehren werthe Leiber von Heiligen in guter Hut“. „Denn wo ist eine Kirche oder Kapelle, und sei sie auch noch so arm und gering, die nicht zur Zierde ihres Bethauses aus Andacht zu den Seelen derer, die nun mit Christo in der Herrlichkeit herrschen, einige h. Reliquien hat oder sich zu verschaffen sucht? Denn die h. Gebeine der Heiligen demüthig verehren, heisst Christum ehren, sofern in ihnen der h. Geist wohnte, der die Welt besiegte“. Bei dem Anblick dieser Reliquien würden die Gläubigen „oftmals zum Lobe Gottes und zu Thränen angeregt“ und flehen sehnsüchtig um die tägliche Fürbitte dieser Heiligen. Auch „kräftigen diese Gebeine der Heiligen den Glauben der Völker, dass sie sich nicht fürchten zu sterben, sondern fest vertrauen, mit den Auserwählten aufzuerstehen“. Doch ist Th. kein Freund von dem fürwitzigen Wallfahren zu solchen „Heilthümern“, da man das Göttliche so nahe, so gegenwärtig, zumal im Sakramente, habe. „Viele laufen an verschiedene Orte, um die Reliquien der Heiligen zu besehen; sie erstaunen, wenn sie von deren Thaten predigen hören; sie beschauen

die weiten Tempelgebäude und küssen die in Seide und Gold gefassten h. Gebeine. Und siehe, du mein Gott, der Heilige der Heiligen, der Schöpfer Aller, der Herr der Engel, du bist hier gegenwärtig bei uns, auf dem Altare. Oft ist es nur Neugierde der Menschen, wenn man solches (Reliquien) sehen will, und geringe Frucht der Besserung wird zurückgebracht, zumal wenn so leichtfertig ohne wahre Zerknirschung das Hin- und Herlaufen ist. Hier aber im Sakrament des Altars bist du ganz gegenwärtig, mein Gott, Mensch, Christus Jesus, wo auch reichliche Frucht des ewigen Heils erlangt wird, so oft du würdig und andächtig empfangen wirst". —

Der Predigt hat Th. im Gottesdienst eine wesentliche Stelle eingeräumt: er nennt sie mit dem Gebet und den Sakramenten einen der „Leuchter des Tempels". „Ganz besonders schmückt und ziert das Haus Gottes, wenn das Wort Gottes von Priestern, Hirten und Doktoren dem geistlichen Volke, den Königen und Fürsten, den Greisen und Jünglingen, den Kleinen und Grossen mit Ernst geprediget wird". Dass er selbst ein gewissenhafter Prediger gewesen, hat uns schon seine Lebensbeschreibung gezeigt. Als das Ziel, das sich alle Predigt zu setzen habe, nennt er einfach: dass die Menschen dadurch besser würden. Eine arme Frau, die gerne das Wort Gottes gehört, sei, erzählt er einmal, als sie aus der Kirche gekommen, gefragt worden, was sie denn Gutes sich aus dieser Predigt gemerkt hätte. Hierauf hätte sie kurz geantwortet: „Ich kann euch nicht Vieles sagen, doch das habe ich wohl gehört und behalten, dass ich von jetzt an nicht mehr sündigen will". Th. erklärt, das sei die rechte Frucht einer guten Predigt und die rechte Benutzung derselben. —

Ueber die Sakramente finden wir bei Th. keine Definition; nicht einmal finden wir sie aufgezählt. Einmal lesen wir die Aeusserung, dass ein Christ im Glauben und in den Sakramenten den Herrn „gegenwärtig" habe, auch dass sie Hülfs- und Heilmittel seien, sagt er.

Ueber die Beichte äussert er sich hie und da. Wir sollen, sobald das Gewissen uns beschuldige, sofort zum „Heilmittel der Beichte" eilen, „damit das Bekenntniss unserer

Gebrechlichkeit ersetzt, woran es der Vollkommenheit unserer Heiligkeit gebricht".

Weitläuftiger (besonders im 4. Buche der „Nachfolge") hören wir Th. über das Abendmahl. Abendmahl und Wort Gottes sind ihm „Speise und Licht". „Ohne diese beiden könnte ich nicht wohl leben; denn das Wort Gottes ist das Licht meiner Seele, und das Sakrament ist das Brod des Lebens".

Im Sakrament des Abendmahles ist ihm der Gottmensch gegenwärtig, „nimmt" man „den hochherrlichen Leib Christi", „seinen Leib mit seinen unaussprechlichen Kräften", „den Herrn selbst". Er nennt das Sakrament auch „eine Nahrung der Unsterblichkeit". Ueber das Wie hat er sich aber nirgends ausgesprochen. Er sagt nur, „unter der geringen Gestalt des Brodes und des Weines sei der Gottmensch ganz enthalten und werde, ohne verzehrt zu werden, von den Empfangenden genossen" (nach der Hymne des Thomas von Aquin); auch hätten allein „die in der Kirche auf rechte Weise ordinirten Priester die Macht, den Körper Christi zu zelebriren und zu konsekriren"; der Priester sei freilich (nur) „der Diener Gottes, der das Wort Gottes auf Geheiss und nach Einsetzung Gottes brauche", Gott aber sei der „ursprüngliche (prinzipalis) Urheber und unsichtbare Wirker, dem alles, was er wolle, unterthan sein und gehorchen müsse". Wie gesagt, es ist einfach Gottes Macht, die man demüthig glauben muss. „Gesprochen hast du und es ist alles geworden, und auch das ist geworden, was du selbst befohlen hast.... Wie wunderbar ist dein Wirken, Herr, wie mächtig deine Kraft!... Hüten muss man sich vor vorwitziger und unnützer Nachgrübelung über diess tiefste Sakrament, wenn man nicht will in die Tiefe des Zweifels sich versenken. Mehr vermag Gott zu wirken, als der Mensch zu begreifen vermag. Selig die Einfalt, welche die schwierigen Wege der Streitfragen verlässt.... Was immer du nicht begreifen magst, das stelle dem allmächtigen Gott sicher anheim.... Alle Vernunft und natürliche Untersuchung muss dem Glauben folgen, nicht ihm vorangehen, noch ihn brechen.... Wären die Worte Gottes von der Art, dass sie leicht von der menschlichen Vernunft

begriffen würden, so wären sie nicht wunderbar, noch unaussprechlich zu nennen". Das sagt er Allen, die in Zweifelung über diess Sakrament kommen; denn deren muss es Viele gegeben haben. Erzählt er doch von einem Bruder zu S. Agnes, einem Priester, der während des Messelesens vom Zweifel an die Gegenwart des Herrn im Sakramente befallen worden sei. Doch das seien nur „Einflüsterungen des bösen Geistes", auf die man nur nicht achten, mit denen man nicht einmal streiten solle. „Glaube einfach, und fliehen wird vor dir der böse Feind". Das ist sehr karakteristisch für Th. Er hat aber noch einen andern Beweis für die Gegenwart des Herrn (freilich ebenso gut für die geistige), der nicht lieblicher sein könnte: das selige Gefühl. „Die erkennen in Wahrheit ihren Herrn im Brodbrechen, deren Herz so gewaltig in ihnen brennt, indess Jesus mit ihnen wandelt".

Die Gegenwart Gottes im Abendmahle wäre, sagt Th., grosse Gnade, wenn diess Sakrament nur schon „an Einem Orte gefeiert, nur von Einem Priester in der Welt konsekrirt würde"; die Gnade und Liebe Gottes erscheine nun aber um so grösser, „je weiter die h. Kommunion auf dem Erdkreise ausgebreitet sei". Dass aber der im Sakrament gegenwärtige Christus „unter fremder Gestalt verborgen" sei, findet er mit Rusbroek (S. 602) dem Zustande dieses Lebens ganz entsprechend. „Denn in eigener und göttlicher Klarheit dich zu schauen, könnten meine Augen nicht ertragen; nicht einmal die ganze Welt könnte im Glanze deiner Majestät bestehen. Darin also sorgst du für meine Schwäche, dass du dich unter dem Sakramente verbirgst. Ich habe wahrhaftig und bete an, den die Engel im Himmel anbeten, doch inzwischen im Glauben, sie aber in der Anschauung und ohne Schleier. Ich muss zufrieden sein im Lichte des wahren Glaubens und in demselben wandeln, bis der Tag der ewigen Klarheit anbricht und die Schatten der Bilder sich neigen. Wenn aber gekommen sein wird, was vollkommen ist, wird der Gebrauch der Sakramente aufhören, weil die Seligen in der himmlischen Glorie der sakramentalischen Arzenei nicht bedürfen, denn sie erfreuen sich ohne Ende in der Gegenwart Gottes, von Angesicht zu Angesicht seine Glorie schauend und von Klarheit in

Klarheit der abgründlichen Gottheit umgewandelt kosten sie das Wort Gottes, das Fleisch geworden, wie es war von Anfang und in Ewigkeit bleibt."

Den Segen des in Glaube und Liebe genossenen Abendmahls beschreibt Th. mannigfach. Man werde „aller Verdienste Christi theilhaftig", wirke „das Werk seiner Erlösung", dem Geniessenden werde „geistige Gnade verliehen", die „verlorene Tugend in der Seele wieder hergestellt", die „durch die Sünde entstellte Schönheit" kehre wieder. Und „so gross ist zuweilen diese Gnade, dass aus der Fülle der verliehenen Andacht nicht nur der Geist, sondern auch der schwächliche Leib sich reichere Kräfte verliehen fühlt". Er nennt das Abendmahl desshalb „das Heil der Seele und des Leibes", eine „Arzenei gegen alle geistige Krankheit"; er vergleicht es mehrmals mit einem „Feuer": „wer steht dabei und empfängt nicht ein wenig Wärme davon? ... Was Wunder, wenn ich aus dir ganz feurig würde und in mir selbst ganz verginge?"

Der Herrlichkeit des Sakraments und dessen, was darin gegeben wird, gemäss soll aber, sagt Th., die Vorbereitung durch Reue und Beichte und der Empfang selbst sein. Mit ganzer Demuth — „denn der Herr gibt dort seinen Segen, wo er leere Gefässe findet" — aber auch mit ganzem Glauben solle man herzutreten. „Wer bin ich, Herr, dass ich mich vermesse, zu dir hinzuzutreten?... Du aber befiehlst, dass ich zutraulich zu dir hinzutrete, wenn ich Theil an dir haben will". „Thu', was an dir ist, lässt Th. Gott zu ihm sprechen, thu' es nicht aus Gewohnheit, nicht aus Noth.... Ich werde ersetzen, was dir fehlt.... Du kommst nicht, mich zu heiligen, sondern ich komme, dich zu heiligen und zu bessern". — Während der Feier selbst, „wenn du Messe liesest oder hörest" (als Priester oder als Laie), soll es „dir so neu und erfreulich vorkommen, als wenn an demselben Tag Christus zuerst in den Leib der Jungfrau gestiegen und Mensch geworden wäre, oder am Kreuze hängend für das Heil der Menschen litte und stürbe". Besonders dringt Th. — und es ist diess ächt mystisch — darauf, dass man sich und mit sich die ganze Welt zugleich mit dem Opfer

Christi, das man opfere, Gott opfern solle als Gegenopfer. „Es gibt keine würdigere Opfergabe und grössere Genugthuung, die Sünden zu tilgen, als sich selbst rein und ganz mit dem Opfer des Leibes Christi in der Messe und in der Kommunion Gott zu opfern. Gleichwie sich Christus selbst für die Sünden der Menschen freiwillig Gott dem Vater aufgeopfert hat, so dass nichts in ihm übrig blieb, das nicht ganz in das Opfer der göttlichen Versöhnung überging, also sollst auch du (der Priester) dich selbst freiwillig zu einem reinen und heiligen Opfer täglich in der Messe, so innig du es vermagst, Gott opfern". Siehe, lässt Th. Christum sprechen, „ganz habe ich meinem Vater mich aufgeopfert für dich, ich habe auch meinen ganzen Leib und das Blut zur Speise gegeben, auf dass ich ganz dein wäre und du mein verbliebest; wenn du aber auf dir selbst stehest, und dich nicht freiwillig meinem Willen aufopferst, so ist das Opfer nicht voll, noch wird auch die Union zwischen uns ganz sein". Wie Th. in dem Messopfer sich und seine Freunde und Feinde Gott opferte, lasen wir oben. Nach dem Sakrament verlangt er „eine gute Hut" — zugleich „die beste Vorbereitung, neue, grössere Gnade zu erlangen".

Wie oft man zum „Quell der Gnade" wiederkehren solle, darüber hat sich Th. nicht ausgesprochen. „Oftmals", sagt er allgemein; besonders an „gewissen, festgesetzten Tagen"; dagegen warnt er, „Beichte und Kommunion zu verschieben", wie einige Laue und Ausgelassene thun, „damit sie nicht gehalten werden, sich grösserer Hut hinzugeben"; oder auch, wie Andere, „aus allzu grosser Aengstlichkeit und Besorgniss eigener Unwürdigkeit". „Du bedarfst meiner, nicht ich bedarf deiner, spricht der Herr". Doch wer „aus rechtmässigen Gründen" abgehalten sei, der habe „den guten Willen und die fromme Absicht zu kommuniziren" gehabt, und so werde er „der Frucht des Sakraments nicht verloren gehen".

Uebrigens kennt Th. (wie die Mystiker) auch ein geistiges Abendmahl. „So oft kommunizirt man mystisch und wird unsichtbar erquickt, so oft man das Mysterium der Fleischwerdung Christi und die Passion andächtig erwägt und

in seiner Liebe entzündet wird". Und das könne man „alle Tage, alle Stunden". —

In der Verehrung der Maria und der Heiligen geht Th. ganz mit der Kirche seiner Zeit. Es ist aber nicht bloss ihre Fürbitte, wesswegen er sie verehrt wissen will; er dringt auch auf Nachfolge ihrer Tugenden. Die Maria nennt er mit Jesus „das erhabenste Vorbild zur Nachahmung". Dass man sie aber auch um ihre Fürbitte anrufen solle, dazu bestimme einerseits ihre mütterliche Milde; sie sei „die Mutter der Barmherzigkeit", die auch „die Kleinen und Sünder nicht verschmähe"; anderseits ihr mütterlicher Einfluss bei ihrem Sohne. Unzählige Stellen finden sich dafür in den Werken des Th. „Meine Brüder, sehet euch nach solchen Freunden und Fürsprechern um, die für eure Vergehungen und Schulden ein gutes, Gott angenehmes Wort sprechen, und euch nach den Kämpfen dieses Lebens in ihre ewigen Hütten aufnehmen". Eine solche sei Maria. „Es zweifle Keiner, dass diese milde und erbarmungsvolle Mutter, die Trösterin der Armen, die Helferin der Waisen, gerne für ihren treuen Diener ein gutes und liebliches Wort sprechen, und das Angesicht ihres geliebten Sohnes durch ihre heilige Fürsprache versöhnen werde.... Der Hülfsbedürftigen sich nicht zu erbarmen, das ist jener edlen Natur fremd, die dem ganzen Erdkreis die Barmherzigkeit gebar.... Wie Viele wären ewig verdammt oder in Verzweiflung geblieben, wenn nicht die gütigste Jungfrau Maria für sie beim Sohne Fürsprache gethan hätte!... Sie steht Gott am nächsten, sie ist die Vielgeliebte ihres gesegneten Jesu, den sie gebar, des Sohnes Gottes.... Sie wird aufs schnellste in jeder ihr anvertrauten Sache um ihrer ganz besondern Ehrwürde erhört werden; denn ihr gütiger Sohn Jesus, der Urheber des Heiles des menschlichen Geschlechts, ehrt sie dadurch, dass er ihr nichts versagt.... Durch sie haben wir Zutritt zum Sohne, durch den Sohn zum Vater". — So mahnt Th., so eifrig er kann, zum Marien-Kultus; auch zum Gebete „Ave Maria" oder „Jesus Maria".

Wie mit der Maria hält er's auch mit den „Heiligen". Man solle sich mit ihnen vertraut machen, sagt er. „Wie Jeder ist, solche Gefährten liebt er auch: der Fromme sucht ei-

nen Frommen, der Schamhafte einen Schamhaften, der Heilige einen Heiligen, der Umherschweifende einen Umherschweifenden, der Ausgelassene einen Ausgelassenen. Wenn du also wünschest, mit den Heiligen im Himmel zu herrschen, so fasse das Leben der Heiligen ins Auge, lies ihre Lehre (folge ihnen), auf dass du mit den Heiligen heilig, von den Heiligen unterrichtet, durch die Heiligen unterstützet, von den Heiligen erhört und mit den Heiligen gekrönet wirst'. Das Gebet zu ihnen um ihre Fürbitte bei Gott motivirt Th. so: „Nicht vergeblich wird das Flehen zu den Heiligen sein; denn, die so eifrig für ihre Feinde gebetet haben, als sie noch von Widersachern gedrückt wurden, um wie viel lieber werden sie nun für diejenigen beten, die sich ihrem Schutze empfehlen, dass sie ihnen in den himmlischen Freuden aufs eheste zugesellt werden?... Grosses Vertrauen, die Heiligen anzurufen, gibt, dass auch sie einst sterbliche Menschen und Sünder waren,... nun aber durch die Gnade Gottes befreit und gerechtfertigt sind". Besonders mahnt er zum Kultus der h. Agnes, der Schutzherrin seines S. Agnes-Klosters, „die von unserm Herrn J. Christo und seiner gebenedeieten Mutter Maria so sehr geliebt und so freundlich erhört wird, wenn sie in was immer für einer Angelegenheit der Frommen bittet'. Wie Th. jede besonders spezifisch klösterliche Ermahnung gern mit Beispielen belegt, so auch den Agnes-Kultus und die Hülfen, die man aus Anrufung der fürbittenden Agnes erfahren. Ein Bruder, der an Kopfschmerzen litt, streckte gläubig einmal seinen Kopf in eine Lade, wo einst die Reliquien der h. Agnes lange geruht hatten, und — ward gesund. Ein anderer Bruder, dem ein Fischgrath im Halse stecken geblieben, versuchte im Chor des Offizium der h. Agnes mitzusingen; „und wie er mit dem Konvent die Worte sang: Bitt für uns alle, fühlte er wie ein Schlucken im Schlunde, fing an ein wenig zu husten und spie im Augenblick ohne Schmerz mit dem Speichel seines Mundes den Fischgrath aus". Ein Pferd des Klosters, das von der Weide weggestohlen und schon eine Meile weit geführt war, kommt spornstreichs wieder dem Kloster zu. Auch diess schreibt Th. sehr naiv den Verdiensten der Agnes zu. Eine Feuersbrunst, die in der

Klosterscheune ausgebrochen war, ward sofort, ohne Schaden anzurichten, durch Dazwischenkunft eines Klosterknechts gelöscht; — auch wieder ein Verdienst der h. Agnes, der zu Ehren gerade eine Messe gelesen worden war! Fast zweideutig ist aber folgende Anekdote. Einem Bürger aus Zwoll, einem Freund des Klosters, der sich bei einem Aufstand ins Agnes-Kloster geflüchtet hatte, wurde daselbst über Mittag eine Summe Geldes entwendet; „von einem Unbekannten, sagt Th., der durch das offene Fenster in seine Kammer gestiegen war". Alles ist darüber erschrocken wegen der Schande, die darob auf das Kloster zurückfalle. Einige der Brüder suchten den Betrübten geduldiger zu stimmen. „Vielleicht will Gott, dass ihr euer Herz nicht länger an derlei Geld hänget. Machet aus der Noth eine Tugend und opfert die Summe Gott und der h. Agnes; und sollte es sich geben, dass ihr später wieder zum Besitze des Geldes kommet, so nehmt euch vor, es zum Dienste Gottes und zur Verehrung der h. Agnes zu verwenden (d. h. dem Kloster zu schenken).... Und siehe nach drei Tagen kam ein Bote vom Rektor der frommen Schwestern daselbst, sie möchten unbekümmert sein des Geldes halber; sie werden es bald wieder erhalten". Wer der Dieb gewesen, ob ein Kleriker oder ein Laie, das, sagt Th., habe man nie erfahren; wahrscheinlich hätten ihn Gewissenhafte gedrängt, unter Angelobung der Verschwiegenheit dem Rektor es wieder zuzustellen. Aus dem Gelde seien dann zu Ehren der h. Agnes zwei priesterliche Ornate und ein silberner und vergoldeter Kelch mit der Aufschrift des Schenkers — des Zwoller Bürgers — am Fusse angeschafft worden.

Ueber diesen Marien- und Heiligen-Kultus könnte man sich fast verwundern; denn wie oft sagt Th.: der Religiose finde alles Nothwendige in Christo, er habe nicht nöthig, ausser Christo etwas Besseres zu suchen; er suche keinen andern Trost ausser Jesum; Christi Tod habe für Alle genug gethan. Doch sucht er das mit seinem Marien- und Heiligendienst so zu vermitteln, dass er sagt, die „Mutter, die Heiligen ehren", sei „Christum ehren". Sie bilden seinen Hof. „Stelle Jesum zu deiner Rechten und Maria zur Linken, und alle Heiligen rings im Kreise umher". —

Auch der Teufel und die bösen Geister spielen eine bedeutende Rolle in seinen Schriften: jede Versuchung der Welt und des Fleisches wird zu einer Versuchung des Teufels, jeder Sieg über jene zu einem Sieg über diesen. Besonders in seinen spezifisch-mönchischen Schriften hat er diess. Wenn der Mönch nicht zum nächtlichen Chorgebet aufsteht oder schläfrig ist im Chor u. s. w., es ist der Böse, der ihm nachstellt; denn auch den Mönchen stellen die bösen Geister nach, „versuchte doch der Teufel den Herrn sogar in der Wüste"; ja ganz besonders den Mönchen „wegen der Erhabenheit ihres Standes". Ueberhaupt sei nichts so gut, der Teufel komme dazu und wolle es verderben. — Allerdings findet man aber diese (etwas krasse) Weise viel weniger in seinen mehr ideellen jüngern Schriften, z. B. in dem „Alleingespräch". —

Die „letzten Dinge" finden sich überall in den Schriften des Th. behandelt. Es geht überhaupt ein mächtiger Zug, eine tiefe Sehnsucht nach dem ewigen Leben, nach Vollendung durch sein Seelen-Leben. „O Herr Gott, du Heil meines Angesichts und mein Gott, wann wirst du mich in deinem Reiche durch dein klarstes Anschauen erfreuen? O wann wirst du alle meine Finsterniss erleuchten durch den Glanz des ewigen Lichtes? Wann wirst du alle meine Hindernisse aus meinem Herzen nehmen, du wahrer Friede, höchste und vollkommenste Seligkeit?... O wann werde ich dich mit meinen Augen klar schauen, ohne Spiegel, ohne Räthsel, ohne Parabel, ohne Figuren, ohne Streitfragen, ohne Zweifel, ohne Meinungen, ohne Fragen von Lehrern? O wann werde ich Alles wissen, was ich glaube in den h. Schriften, und in verschiedenen Büchern lese und mit meinen Ohren von Lektoren (Lesemeistern?) an verschiedenen Orten von meinem Gott, von den Engeln und allen Engel-Chören, von der Glorie und Seligkeit des himmlischen Vaterlandes, vom Frieden und der unaussprechlichen Freude der himmlischen Bürger höre? ... O wann werde ich dort sein?" Es ist das unmittelliche Erkennen und Haben, ohne Aufhören, was Th. dem Leben der Vollendung vorbehalten weiss und wonach er sich sehnt. „Dort hat man, wornach man sich sehnt, und was man hat, besitzt man sicher. Dort schaut man

Gott von Angesicht zu Angesicht, rein und ohne Räthsel, nicht flüchtig nur, nicht nur auf eine Stunde, sondern ohne Ende klar". Dort sei Christus selbst der Seligen „Buch, das Wort, das bei Gott im Anfang war, und sie über Alles lehrt und Alles erfüllt, so dass ihnen nichts fehlt in der Glorie". Diese Sehnsucht nach Vollendung, sagt Th., fühle er immer, in allen Lagen, „nicht bloss wenn es ihm übel, sondern auch wenn es ihm gut ergehe". Sein Verlangen nach Gott sei „unersättlich", bis er diesen Leib ablege; „vollkommen befriedigt" werde er nur „in der Erlangung des höchsten Gutes, im Anschauen des göttlichen Angesichtes". Dazu komme, sagt er, dass er sich bewusst sei, wie wenig er hier zunehme. „Was verweile ich länger hier? denn ich weiss nicht, zu was ich hier gut bin? Nur langsam schreite ich vorwärts, und wollte Gott, dass ich nicht vielmehr abnähme! Wie gut thätest du mir, o Herr, wenn du mich bald von hier nähmest, damit es nicht schlechter mit mir käme;... oder verleihe mir grössere Gnade in diesem Leben.... Ach hättest du mich doch früher aus dieser Welt genommen, als ich noch nicht ihre Befleckungen kannte und mich fürchtete, auch im Kleinen zu sündigen"! Das sind, um mit Th. zu reden, die beiden „Rosse", die ihn treiben: das Verlangen nach Vollendung und das Gefühl der Unzulänglichkeit seines irdischen Wandels. Aber er weiss sich in die Ordnung Gottes zu fügen. Inzwischen müssen Thränen sein Glutverlangen kühlen, und Meditationen über die himmlischen Dinge ihn beruhigen und ihn zugleich stets wieder aufrichten und anfeuern. Süsse Thränen, sagt er, „die der Liebende um dich weint, so lange er nicht haben kann, wornach ihn verlangt"! Von diesen Thränen werde die Seele „mehr geweidet und gestärkt, als wenn sie alles Irdische besässe". Denn „wenn sie dieses (das Irdische) liebte, würde sie nicht nach dir und für dich weinen". Das seien ganz andere Thränen als diejenigen, so man weine wegen irdischer Bedrängnisse, weil man krank sei oder unterdrückt oder Unrecht oder Widerspruch erfahre. Das seien Thränen „himmlischer Liebe".

In diesen Worten hat uns Th. nicht bloss seine Sehnsucht nach Vollendung, sondern auch, was er unter dieser selbst

versteht, geschildert. Gott, sagt er ein andermal mit den andern Mystikern, sei der Frommen „wesentlicher Lohn". Wer fände nicht in allen diesen Aeusserungen einen idealen Sinn? Nun aber lesen wir, vorzugsweise allerdings in den aszetisch-monastischen Schriften, auch krasse Vorstellungen bei ihm besonders über die Strafen und Peinen jenseits, von Pech, Schwefel u. s. w., und zwar werde dort Jeder darin, worin er mehr gesündigt, auch mehr bestraft. Das lesen wir übrigens auch bei Tauler. — Dass Th. das Fegfeuer überall hervorhebt, hat er mit Allen seiner Zeit gemein; denn „nichts kann ungerächt hingehen, weder eine grosse noch eine kleine Sünde"; ebenso wenig „kann etwas Unreines in das himmlische Reich eingehen". Er kann daher nicht genug mahnen, hier abzubüssen, da es hier viel leichter sei als dort. „Denn wenn nicht hier, so wirst du sicher in der Zukunft dich strafen; aber viel besser hier, wo die Thräne fruchtbar, die Arbeit kurz, die Genugthuung annehmlicher und die Versöhnung leichter ist"; dort aber werde „eine Stunde in der Pein schwerer sein, als hier hundert Jahre in der schwersten Busse".

Gegen den sündigen Menschen — es ist diess ein treffender Gedanke — lässt er am Gerichte Gottes die ganze Welt- und Natur-Ordnung als Zeugen aufstehen: die h. Engel, „dass wir den göttlichen Geboten nicht gehorchten, sondern vielmehr dem Fleisch und Blut oft über die Nothwendigkeit nachgaben"; die Dämonen, die Patriarchen und Propheten, „die uns vom ewigen Leben vorher verkündigten"; die Apostel und Evangelisten: „dass sie uns den Weg Christi gelehrt und wir ihn nicht beobachtet hätten"; die Märtyrer, Bekenner, Lehrer, Schriftsteller, selbst alle guten Bücher, dass wir „so wenig Frucht von ihnen hatten"; die h. Einsiedler, die h. Jungfrauen und Wittwen, der Orden selbst (es geht auf die Mönche), sogar die weltlichen Menschen, „dass wir ihnen kein gutes Beispiel gegeben". Th. lässt nun aber auch die Elemente auftreten, die uns nach dem Gebote des Schöpfers gedient, während wir, die vernünftigen Geschöpfe, es nicht gethan. Er lässt ausführlich das Wasser, das Feuer, die Luft, die Erde von ihren Diensten sprechen und wie sie den Anordnungen Gottes folgen und dienen; und dann ihre An-

klage gegen den Menschen erheben. „Dort, schliesst endlich Thomas, wird Keiner sich entschuldigen, noch an die Erhabenheit (Majestät) eines Kaisers appelliren, noch sich durch apostolische Briefe noch königliche Privilegien gegen den Ausspruch des allerhöchsten Richters schützen können".

Für die Verstorbenen und nun im Fegfeuer sich Befindenden empfiehlt Th. höchlich das Gebet besonders in der Messe. „Wie du willst, dass dir nach dem Tode geschehe, also erzeige dich nun gegen verstorbene Freunde getreu in der Feier (der Messe) und im Gebet". Was wir immer als „zu ihrer Absolution förderlich" erkennen, sollen wir eilends thun, „erwägend, in wie schwerer Pein sie zurückgehalten werden und dass sie, so lange sie nicht gereinigt sind, nicht zur Ruhe übergehen können". Ihr Trost und ihre Befreiung liege vornämlich „in den Verdiensten Christi, in den Fürbitten der Heiligen und in den Opfern der Gläubigen". Besonders bei der Messe, wenn Christus auf dem Altare durch die Hand des Priesters dem Vater aufgeopfert werde für das Heil der Lebendigen und der Todten, „sollst du dich mit allen in deinem Gebet Empfohlenen aufopfern, auf dass alle theilhaft werden dieses kostbaren Opfers, das, einmal am Kreuze geopfert, ein zureichendes Lösegeld für die Sünden aller Welt ist". Aber auch sonst, Frühe und Abends und während der Arbeit, solle man seiner verstorbenen Lieben eingedenk sein. Das sei auch schon heilsam für den Lebenden selbst, sofern dadurch das Andenken an den Tod in ihm stets erneuert werde, und er dann „kaum ohne die Gnade der Zerknirschung zu seinen gewöhnlichen Geschäften zurückkehre". — Th. vergass diese erhebende Pflicht nie. Er kenne die Gewohnheit Einiger, sagt er, und wenn er in dieser Art von Einigen spricht, so hat sich in der Regel der bescheidene Mensch selbst darunter versteckt, die selbst vor Tisch, sobald das Zeichen zur Mahlzeit gegeben werde, aller Geschäfte sich abthun und „zur Erquickung der gläubigen Seelen (besonders auch der Wohlthäter des Klosters) dem Gebet obliegen."

Karakteristik des Thomas.

Zu dem Bilde, das wir nach den Zügen, die uns Franziskus Tolensis und Badius mitgetheilt, oben schon (S. 696) gezeichnet haben, wollen wir nun, da uns das Ganze dieses Lebens vorliegt, zur Ergänzung noch Einiges nachholen.

Gewiss, es ist schwer zu sagen, was mehr an Th. hervorzuheben ist; ob die innig-beschauliche oder die praktisch-aszetische Natur, beides freilich in mönchischer Beschränkung, denn ein Mönch, ein ganzer Mönch von Herz und Seele war Th. von Anfang seines Eintritts ins Kloster bis zu Ende seines Lebens. In seinen jüngern Jahren scheint das erstere, das beschaulich-ideale Element, in ihm mehr vorgeherrscht zu haben, wie wir diess aus seinem „Alleingespräch" und der „Erhebung" ersehen, welche die idealsten Produkte seiner Feder sind, während die mehr praktisch-aszetisch-monastischen Arbeiten seiner spätern Zeit anzugehören scheinen; die „Nachfolge" aber in die Mitte, vielleicht bald nach dem „Alleingespräch" fällt. Das scheint seine Entwickelung gewesen zu sein.

Seine Schriften hat Th. geschrieben die einen für Andere, die andern mehr für sich zum eigenen Trost und zur strengeren Kontrolle seiner selbst (vrgl. S. 684, 687, 693). Sein „Alleingespräch" hat Manches in sich, das an „Selbstbekenntnisse" erinnert; wie in keiner seiner andern Schriften lesen wir da von der Inbrunst seines jugendlichen Herzens zu Gott, von seinen Vorsätzen für sein späteres Leben und — seinen Kämpfen. Seine „erste Liebe" (zu Gott) schildert er also. „Als ich von seiner Liebe im Innersten getroffen war, da begann ich im Herzen so sehr zu glühen, dass ich allen Kreaturen Urlaub gab, und nur seine keuscheste Umarmung erflehte, und eine Vielen seltsame Stimme stiess ich aus, wie glühende Kohlen aus einem feurigen Ofen auswerfend" (ganz wie wir es von andern Mystikern lesen; vrgl. S. 207, 401, 567). Es sollte aber kein vorübergehendes Feuer sein. „Nie, redet er Gott an, soll dein Lob aus meinem Munde schweigen. Ja, sollte dein Diener viele Jahre leben, sollte er hundert oder

tausend Jahre leben, er wird darum nicht lau werden, dir in Demuth und Unterwerfung zu dienen, sondern so inbrünstig, so von ganzem Herzen will ich dir in allem dienen, wie zu der Stunde und an dem Tage, als mein Herz zum erstenmale von dir ermahnt und gekräftiget ward, dir, dem Herrn allein, mit reiner und ganzer Seele zu folgen.... Nie soll es mich gereuen, das Gute angefangen zu haben (bezieht sich offenbar und nach dem ganzen Zusammenhang auf seinen Eintritt ins Klosterleben), sondern danken werde ich dir auch dafür, dass ich auch nur einmal von dir die Gnade empfing, meinen Willen darein zu geben, dir ewig zu dienen". Dass es freilich nicht ohne Kämpfe abgegangen ist, sagt er selbst in dieser Schrift an einem andern Orte. „Wie oft, wie mächtig die Versuchung mich hierhin, dorthin warf, weiss mein Herr und Gott am besten, dem kein Geheimniss verborgen, der Zeuge alles dessen ist, was in meinem Herzen vorging"! —

Dass Th. eine ausserordentliche Vertrautheit mit der Bibel an den Tag legt, haben wir schon gesagt. Sie ist ihm die Hauptquelle seiner Lehren — allerdings vielfach von ihm aufgefasst und angewendet von mönchisch-aszetischem Standpunkte aus. Er zitirt fast nur sie; zuweilen das Brevier, hie und da stossen wir, doch selten, auf andere Namen: auf Franziskus einigemale, auf Dominikus, auf Thomas, Bernhard, Benedikt und „die alten Kirchenlehrer", doch nur vorübergehend; in den Märtyrerlegenden ist er wohl bewandert, aber er kennt sie nur in der krassen unhistorischen Gestalt seiner Zeit; z. B. als man dem Ignatius das Herz aus dem Leibe gerissen, sei darauf der Namen Jesus Christus mit goldenen Buchstaben gestanden. Einmal stossen wir auf einen Ausspruch des Seneka: „So oft ich unter Menschen war, kehrte ich weniger als Mensch zurück"; ein andermal auf einen Vers von Ovid. Aber das alles ist ohne irgend einen Einfluss, nur äusserlich. — Noch auf eine andere Quelle (ausser der Bibel), aus der er seine Gedanken und Anschauungen schöpft, müssen wir hinweisen: auf den Kreis der Brüderschaft, auf die aszetisch-mönchische Atmosphäre, in der er lebte. Was wir von Groot, von Florentius und den andern Brüdern, wie sie uns Th. selbst geschildert hat, gelesen haben: vom Gehor-

sam, von der Armuth, von der Einfachheit, von der Abstraktion von der Welt, von weltlichen Wissenschaften, vom Suchen nach Ehrenstellen — wir finden das Alles wieder bei ihm. Es ist ein Geist. Er selbst sagt im Vorwort zu den „Gesprächen der Novizen“, dass er Ueberbleibsel, Brocken geben wolle (Joh. 6), und er versteht darunter „die Mahnworte und Beispiele einiger seiner Vorfahren“. — Seine ergiebigste Quelle ist ihm endlich sein eigenes Leben; offenbar sind seine schönsten Sprüche Perlen dem Meere innerlicher Erfahrungen entnommen. Wie könnte auch die höchste Bibelkenntniss ohne diese fruchtbar sein? wie könnte, wer nicht selbst erfahren, auf Andere wirken? und wer hat gewirkt durch seine Schriften, wenn nicht Thomas?

Zusammenhängende Entwickelungen gibt Thomas selten. Doch im Selbstgespräch, in seinen Meditationen und Reden findet sich längere Gedanken-Entwickelung. Seine Darstellung ist aber in den verschiedenen Schriften sehr verschieden. Man könnte einen dreifachen Styl herausfinden. In seinen Reden ist er rhetorisch und bilderreich. Wenn er die h. Agnes feiert, da „leuchtet“ (in seiner Darstellung) Alles voll „Glanz“, „Farbe“; da „blüht“, „duftet“ Alles. Er überschüttet seine Heilige mit Blumen, welche die Symbole ihrer Tugenden sind; da spricht er von „schneeweissen Lilien“ zur Bezeichnung ihrer jungfräulichen Keuschheit; von „Rosen“, die ihre Verachtung der Welt bedeuten sollen; von „lichtblauen Blumen“ — ihrer Sehnsucht nach dem Himmel; von „safranfarbigen und dunklen“ — ihrem thätigen Leben. Ein andermal vergleicht er ihre Tugenden mit dreierlei Gewanden — weiss, purpurfarben, golden — darein sie gekleidet sei und die ihr Christus gegeben habe. Aehnlich rhetorisch ist, wie er die Natur und sittliche Welt-Ordnung als Ankläger am jüngsten Tage gegen die Gottlosen auftreten lässt (s. S. 804); wie er Christus und das Kreuz, wie er die Maria feiert; da ist ein unaufhaltsamer Strom, in den seine Worte sich ergiessen. Hieher gehört auch die Vergleichung von den zwei Rossen (S. 746); oder wenn er am Feste der Kirchweih von „fünf Leuchtern des Tempels“ spricht, womit er „die gottesdienstlichen Weisen, womit die Kirche Gottes ge-

schmückt werde", bezeichnen will; oder von vier Bedingungen zum Bau des Hauses Gottes: Fundament (Demuth); vier Wänden (die vier Evangelien); Fenstern (die Gaben des h. Geistes); überwölbendem Dach (Beharrlichkeit u. s. w.). Dieser Styl hat etwas Manierirtes, Gesuchtes; er findet sich besonders in den Reden an die Novizen, und er scheint vornämlich auf diese berechnet zu sein, um ihrer Phantasie in der Richtung auf aszetisches Leben lebhafte und reizende Bilder vorzuhalten. Von dieser seiner blumenreichen Symbolik zeugen übrigens auch manche Titel seiner Schriften: Rosengärtchen; Lilienthal. „Wie jenes, sagt er in der Vorrede zu diesem, von vielen Tugenden handle, als von röthlichen Rosen, die im Gärtlein Jesu wachsen", so spreche dieses „von vielen Tugenden als von weissen Lilien, die im Thale der Demuth von dem Herrn Jesu gepflanzt und durch die innigste Bethauung des h. Geistes süss besprengt seien". — Ein anderer Styl herrscht in seinen Meditationen, besonders in seinen Weihnachtspredigten; da ist kein künstlicher Firniss; alles ist naiv, lieblich, sinnig; aber es geht noch in einem Zuge, in einem Zusammenhang fort. — Davon verschieden ist die Darstellung in den Traktaten: da ist die Spruchweisheit; es ist alles konzis, markig, Satz an Satz, aber fast jeder für sich eine Welt; dazwischen treuherzige Mönchsreime, Assonanzen — ganz wie wir diese Weise oben schon karakterisirt haben (S. 705).

In seine Darstellungen flicht Th. gern Gebete ein, worin er meist seine zuvor entwickelten Anschauungen in einer Anrede an Gott aushaucht, wie er denn überhaupt in seiner Innigkeit die Form eines Zwiegesprächs der Seele mit Gott und Gottes mit der Seele liebt. Oefters auch mischt er Beispiele ein (besonders in seinen „Reden" an die Novizen), die er theils selbst erlebt, theils gehört hat. Es sind Kloster-Anekdoten, oft kindlich einfach, z. B. über Gebets-Erhörung, oft gar nicht zutreffend, ohne Zusammenhang von Ursache und Folge (s. o.), oft sogar trivial, einige zweideutig (wie die Erzählung vom gestohlenen Gelde).

Mit den eigentlichen Mystikern hat Th. manches gemein. Wie diesen ist auch ihm das Endliche ein Nichtiges; wie diese verlangt auch er Abstraktion (theoretische und

praktische) von der Welt und von sich selbst; wie diese kennt auch er als das Höchste (über aller Aszese hinaus) die Union mit Gott. Er weiss auch von einem Jubiliren der gotttrunkenen Seele (s. o.), auch von inneren Erleuchtungen und Entzückungen, die zuweilen „gereinigten Gemüthern" zu Theil werden; auch von der Gottheit Christi, als dem Höchsten christologischer Erkenntniss, sagt er, dass man nur durch den Menschen-Christus zu dem Gott-Christus gelangen könne. Der Unterscheid zwischen beiden liegt nun aber eben so auf der Hand. In den eigentlichen Mystikern begegneten wir einem unendlichen spekulativ-kontemplativen Trieb; in ihrem Hunger nach dem Göttlichen wollen sie dieses unmittelbar in Geist und Herz, in Erkennen und Lieben haben. Diesen Hunger nach Gott finden wir auch bei Thomas; aber ihm genügt, Gott in der Liebe zu haben und durch thätig-sittliche Uebung im Leben diese Liebe zu bezeugen und zu nähren. Er hat nicht den geringsten spekulativen Trieb: wir finden keine Spekulation über Gott und Trinität bei ihm; er ist ferne von genaueren psychologischen Bestimmungen; nur wie verloren hörten wir einmal Etwas an den „Funken" der Mystiker anklingen (S. 754), lasen wir von einer reinen Intuition Gottes (ebend.), hörten wir von einem Drange Gottes, Mensch zu werden (S. 716). Eine andere Differenz bezieht sich auf Christus und Christi Werk. Während die eigentlichen Mystiker den historischen Christus allerdings stehen lassen, aber auf die objektiven Thatsachen doch weniger eingehen, sondern es lieben, dieselben zu Unterlagen, Symbolen für die Geschichte des innern Lebens zu benutzen, den geschichtlichen Christus in den Christus in uns auflösend, hebt Thomas ganz besonders jenen hervor. Nichts ist unterscheidender und bezeichnender als die Weihnachtspredigten des Th., verglichen mit denen Taulers (vrgl. S. 281, 725). Während dieser das besonders betont, dass Christus in uns geboren werde, findet sich bei Tauler nichts davon; dagegen hat er jeden Zug der h. Geschichte kindlich naiv ins Aeusserliche noch mehr ausgemalt. — Wenn ferner die eigentlichen Mystiker den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem dadurch hauptsächlich lösen, dass sie diess endliche Leben mit

unendlichem Gehalt zu erfüllen suchen, ohne doch die Schranken zwischen Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits aufzuheben und das Verlangen nach dem „ewigen" Leben abzuschneiden, gefällt sich Th. darin, — hierin fast modern sentimental — immer aufs Jenseitige hinüberzuweisen, von den Belohnungen und Bestrafungen jenseits als sittlichen Hülfsmitteln zu sprechen. — Seine ganze Weltanschauung ist überhaupt viel enger und knapper als diejenige der andern Mystiker. Zwar auch diese sind Mönche gewesen, aber Thomas ist doch weitaus mehr Mönch als sie alle in dem streng-gesetzlich-kirchlichen Style. Das sehen wir denn auch in seinem Verhältniss zu den kirchlichen Institutionen und Ordnungen. Ein Tauler lässt z. B. den Gehorsam gegen die Vorgesetzten, die Demuth gegen dieselben, „das Gebot der h. Kirche" durchbrechen von dem innern Menschen, in der Weise, dass der Mystiker zwar Alles hält, aber doch mehr im Wesentlichen, im Innern, „indem ihm alle äussere Weise entfallen ist", oder doch so, dass immer zuerst das Aeussere durch das Innere bedingt ist (vrgl. Tauler S. 250). Davon weiss aber Th. nichts. Er ist so sehr Mönch, dass ihm das Mönchische mit seinen Pflichten das Göttliche ist: er ist ein ganz unbedingter Mönch.

Ist so Th. in seinen Anschauungen viel enger, beschränkter als die andern Mystiker, so ist er aber in dem Kreise, den er sich gezogen, weit konkreter, weit individueller, weit praktischer als jene: da ist alles, was er sagt, handlich, anwendbar, zutreffend: unwillkürlich, wenn man seine Lebensregeln (das Spezifisch-mönchische abgezogen) liest, muss man sagen: so ist's; das ist aus dem Leben, ist aus der Erfahrung geschöpft. Und alle diese Sentenzen, deren sich eine Legion bei ihm findet, die doch aber auf einige Hauptgedanken sich zurückführen lassen, sind durchhaucht von reinster Gesinnung: es ist ein himmlisch-milder Friede, der auf der ganzen Landschaft liegt.

Ob Th. die eigentlichen germanischen Mystiker gekannt hat? Auf Kenntniss Rusbroek's scheint Einiges hinzudeuten: das „Steinchen", von dem er einmal spricht; auch dass er, wie dieser, wenn auch in etwas anderm Sinn, so oft des „Za-

chäus: steige herab“ erwähnt; auch noch einiges Andere. Er selbst erwähnt indess keines dieser Mystiker in seinen Schriften.

Th. schrieb seine Schriften lateinisch, und er drückt sich leicht und fliessend aus, wenn auch nicht elegant und rein. Es finden sich Barbarismen und Germanismen. Wahrscheinlich aber hat er plattdeutsch vor dem Volke gepredigt. Hat er indess nicht germanisch geschrieben, so gehört er doch territorial und seinem innern Inhalt nach zu den „germanischen“ Aszeten und Mystikern.

Belegstellen zu Tauler.

S. 3. »Gott selbst«: Bulle Johanns XXII. in den Extravag. Jo. XXII. Tit 5. — Lehens-Eid: Clementin. lib. II. Tit. 9.

11. »Hätte ich gewusst«. 19. Pr. nach Trinit. (Basler Ausgabe vom J. 1521.)

12. Sprüchwörtliche Redensart: cf. Nikolaus von Strassburg bei »Pfeiffer«: deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, S. 273,

13. Königshoven: Elsäss. Kronik S. 128.

14. Venturini bei Quetif und Echard: scriptores ordinis praedicatorum Paris 1819 tom. I. p. 677 ff. — Heinrichs von Nördlingen Briefe: in Joh. Heumanni opusculis, quibus etc. Norimbergae 1747 S. 331—404.

15. Memoriale: siehe: Joh. Tauler von Schmid, Hamburg 1841; Anhang.

16. Historie: vor Taulers Predigten.

37. Sentenz gegen Martin von Mainz, bei Schmid: S. 237.

38. Man hat geschlossen: Wenigstens finde ich keinen Beweis bei Schmid. — Specklin: in Diepenbroks Suso, Vorrede von Görres, S. 35.

39. Kaufleute: 10. Sonnt. nach Trinit. 2 Pr.

41. Königshoven: S. 299. — Geisslergesänge: Wackernagel, das deutsche Kirchenlied, S. 605.

44. Judenverfolgung: Königshoven S. 296. — Rulmann Merswin in Diepenbroks Suso S. 393. — Die Fürsten: 21. Sonnt. nach Trinit.

45. Apokalypse: h. Kreuzes-Erhebung, 3. Pred. — Es gehet leider daran: 10. Sonnt. nach Trinit. 2 Pr.

46. »Wolke«: Pr. am Allerheiligentag. — »Wisset«: 20. Sonnt. nach Trinit. 2. Pr. — Specklin bei Diepenbrok S. 36, und Schmid, S. 53.

50. Brief Heinrichs bei Heumann : S. 393.

51. Kölns: 4. Pr. auf unsers Herrn Fronleichnam; Pr. 4. Sonnt. nach Trinit.

54. Niderus, Formicarius Arg. 1519, fol. 40.

55. Nachfolgung: Ausgabe von Schlosser, Frankfurt 1833.

58. Das »Nichts«: 1. Pr. 13. Sonnt. nach Trinit. — »Lauteres Wesen«: drei Materien ohne Namen. — »Abgrund«: 3. Pr.

S. 71. »Geheimen Ursprung fliessen«: Pr. auf Weihnachten. – »Der inwendige, edle Mensch«: 5. Sonnt. nach h. 3 Könige Oktave. – »Alle Elemente«: Samstag vor der Palmwoche.

72. »Vollbracht«: 2. Pr. nach h. 3 Könige Tag. — »So selten«: 3. Pr. am Himmelfahrtstage. — »Gleichwie wenn die leibliche Speise«: 3. Pr. Fronl.

73. »Wer ein Becken«: 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige Oktave. — »Nachziehende und zähmende Macht«: Nachf. 2, 90; 99.

74. Natürliche Ruhe: Nachf. 1, 91 ff.; 53; 55. — »Da Adams Geist«: Nachf. 1, 82.

75. »Natürliche Tugenden«: Nachf. 1, 60. — Heiden ib. 1, 60. Anders kein natürliches Verständniss möglich: N. 1, 4. — Nicht abzusprechen: Nachf. 1. 55.

76. »Nothwendiger Durchgang«: Nachf. 1, 54; 55. – Er kann es auch nicht: 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige Oktave. — »Keine Natur mag«: Nachf. 1, 55; 67 ff.

77. Wiederbiegen: Nachf. 1, 61.

78. Engelische Bilder: Nachf. 1, 90 ff., 86. — Von Christus ib. 1, 93. — Die göttliche Stufe: Nachf. 1; 97.

79. Gleichniss an der Sonnen: N. 1, 53.

80. In Mittel; über Mittel: N. 2, 93; 101. — Zusammengesetzt: N. 1, 3.

81. »Sippschaft«: 1. Pr. auf Weihnachten. — »Seele und Leib«: N. 1, 3. — »Unnatürlich«: Nachf. 1, 64. — Die Natur entsetzt: N. 1, 62. — Man soll die Bosheit schelten und nicht die Natur: N. 1, 43; 63.

82. »Unrecht, dass man Vernunft schilt«: N, 2, 21. 20. — Seneka N. 1, 64. — Sünde vom Willen: N. 2, 104. 102. 2. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.

83. »Man spricht: warum«: N. 2, 110; 111. – Grade: N. 1, 66 ff.

84. Adam: N. 2, 110; 111. — »Vergiftigkeit«: Pr. auf unserer l. Frauen Himmelfahrt; 1. Pr. am Pfingstfest; N. 2, 68.

85. Alles verirrt: N. 2, 44. — »Böse Zacken«: Pr. auf unserer l. Frauen Geburt.

86. Niedergesunken: Pr. auf unserer l. Frauen Himmelfahrt. — »Unadel«: N. 1, 62. — »Es kehret«: Pr. auf Maria Himmelfahrt. – »Wovon kommt das?« Pr. auf S. Barbara Tag.

87. »Von dem an«: Pr. am 12. Sonnt. nach Trin. 13. Sonnt. nach Trin. — »Tödlichkeit«: N. 1, 111. — Der erste Tod: 1. Pr. am 1. Sonnt. in den Fasten.

88. »Beide Nichte«: 15. Sonnt. nach Trin. — Es ist wohl menschlich: N. 1, 62.

89. »Man spricht: die Heiden«: N. 1, 64. — »Nach der Weise«: N. 2, 16. — »Gott mag nichts«: 1. Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — »Gott muss es erfüllen«: Pr. auf Weihnachten. – »Gott muss sich gemeinsamen«: N. 1, 16.

S. 90. »Noth nach uns«: 1. Pr. 15. Sonnt nach Trinit.; Dienstag in den Pfingstfeiertagen. — »Tempel Gottes«: N. 1, 13 b. — »Sündigen Menschen«: Dienstag in den Pfingstfeiertagen. — »Empfänglich«: N. 2, 16. — »Kehret er sich«: N. 2, 121. — Das Maass: 2. Pr. h. Pfingsttag. — »Ohne Unterlass«: Pr. am S. Barbaratag.

91. »Selbst wenn«: 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige Oktave. — »Nein, liebes Kind«: Pr. Geburt Mariä. — »Gott begehrt«: 3. Pr. an der h. 3 Könige Tag.

92. »So viel du gelediget bist«: 2. Pr. h. Pfingstfest. — »Sind sie blind«: 2. Pr. an S. Joh. Bapt. Geburt. — »Kinder, die Ursache«: 3. Pr. Auffahrt.

93. »Von lebelicher Kraft«: N. 1, 137. — »Die nächste Bereitung«: 2. Pr. h. Pfingstfest. — »Wie der h. Geist«: Pr. am Dienstag in den Pfingstfeiertagen. — Alles darauf angelegt: 1. Pr. 17. Sonnt. nach Trin. – Zweierhand Werke: N. 2, 19.

94. Die zwei Hauptstellen: N. 2, 19. 1, 6.

95. »Weide«: 11 Sonnt. nach Trin. – »Bereitet«: N. 2, 19.

96. »Temperirt«: Pr. am Samstag vor der Palmwoche. — »Der Sohn hat aufgetragen«: Pr. am Mittwoch vor dem Palmsonntag. — Mitleidend: N. 2, 73.

97. »Wir haben einen Schenken«: N. 2, 48. – »Durch das Kreuz«: 1. Pr. h. Kreuzes Erhebung. – Assimilirende Kraft: N. 2, 54. – »Agtstein«: 3. Pr. Himmelfahrtsfest. — »Sintemal«: Pr. auf Mariä Geburt.

98. Ein Gleichniss: N. 1, 142. — Nun ist Gott inwendig: N. 2, 108.

99. »Widerlauf«: Pr. an Weihnachten. — »Der Mensch mag nicht«: 2. Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — »Wenn der Mensch«: 15. Sonnt. nach Trin., 2. Pr. — »Das, wovon man sich abkehren solle«: N. 2, 41.

100. »Soll Gott«: 1. Pr. auf Mariä Geburt. N. 1. 92.

101. »So die Seele«: N. 1, 127. — »Erstorben allen«: 1. Pr. an der Kirchweihe. - »Die Weisen, Wirkungen«: 4. Sonnt. nach Ostern.

102. »Er thue recht«: Pr. am Laurentiustage. — Liebe der Kreaturen: 2. Pr. Himmelfahrt. — »Gezimmer«: 2. Pr. am 20. Sonnt. nach Trin. — Das Leben in den Klöstern: 4. Pr. am Fronleichnam. — Entschuldigungen: ibid. — Glossen: 19. Pr. nach Trinit.

103. Die Sinne nicht auskehren: N. 1, 52; 2, 122. — Einziehen: N. 2, 113; 114. - »Sinnelos«: N. 2, 45. — »Nicht empfänglich«: N. 2, 109.

104. »Eingezogen«: N. 2, 113; 114. — »Das andere Gefängniss«: 2. Pr. am Himmelfahrtsfest.

105. »Die Dinge, damit du«: 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige

Oktave. — Weizenkorn: 2. Pr. h. Kreuzes Erhebung. — »Böse«: 4. Sonnt. nach Trin. – »Abgott«: 19. Sonnt. nach Trinit. — »Dornen essen«: and. Sonnt. in den Fasten.

S. 106. Wissenslust: Samst. vor der Palmwoche; auf unserer l. Frauen Geburt; Nachf. 2, 20. — Wissenshochmuth: 2. Pr. am Himmelfahrtsfest; Nachf. 1, 161. — Almosen: 8. Sonnt. nach Trin.

107. »O was ist dieses«: 13. Sonnt. nach Trin. 3. Pr. — Innerlicher Pharisäismus: ibid.

108. »Spreu — Korn«: Pr. Mariä Geburt. — »Des Verirrens«: Pfingstfest 2. Pr. – Bis an den Himmel langte: Matth. Fest. -- Falsche Lust an den Gaben: Pr. auf Mariä Geburt; 2. Pr. 15. Sonnt. nach Trin. – Wurmstichig: 8. Sonnt. nach Trin.

109. »Die Dinge werden in euch geprüft«: Pr. auf unserer l. Frauen Geburt. – Schoosshaare: ibid. — Kanon: 4. Pr. Fronl.

110. Vernünftiges Ueben: 2. Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — Positive Ueberwindung: Nachf. 2, 4; 1, 133. — Bewahrung: N. 1, 47. – Jüngere Leute: 8. Sonnt. nach Trin.

111. Uebergang: 2. Pr. 17. Sonnt. nach Trin.

112. Sammlung: Nachf. 2, 13; 20. Sonnt. nach Trin. 2 Pr. — Innigkeit: Nachf. 2, 125; 1 Sonnt. nach Weihnachten. — Des Höchsten empfänglich: 2. Pr. h. 3 Könige Abend; 1. Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h 3 Könige. — »Schütze«: Pr. Weihnachten.

113. Archimedes: die and. Pr. auf der h. 3 Könige Tag. — Potenzirt: 2. Pr. h. 3 Könige Abend.

114. Gott allein wirken: Nachf. 2. 125; 13. — »Das Gehör«: N. 2, 42. – »Wer sich versäumet«: N. 2, 109.

115. »Auf der Warte«: N. 2, 89; 98; 57. — »Wir haben hie eine Frage«: 1. Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. 2. Pr. h. Kreuzes Erhebung. — Inwendige Armuth: Pr. Freit. nach dem Sonnt. Jnvokavit. – Kein Bild: Sonnt nach Weihnachten.

116. Unwissen sein selbst u. s. w.: Pr. nach Weihnachten. Nachf. 2, 94; 95.

117. »Süsse Gott«: 2. Pr. am Himmelfahrtstage. — Entthun: 2. Pr. Fronl. — Lauter: 2. Pr. Pfingstfest. — »Reichheit«: N. 2, 42. – »Gezeuge«: N. 1, 137; 2, 125. — Lautere blosse Materie: Pr. am Matthäustage.

118. »Da Gott alle«: Pr. an Mariä Himmelfahrt. — »Die Gottheit hat«: Matth. Fest. — Verwerden; Holzheit u. s. w.: 1. und 2. Fronl. Pr.; Pr. an Mariä Geburt.

119. »Mancher Tod«: N. 1, 102; 107; 2, 30. Pr. am Palmsonntag. 2. Pr. 20. Sonnt. nach Trinit. – Schweigen:

1. Pr. nach-Weihnachten; N. 1, 134, 135; 2, 114, 115. – Elias u. s. w.: 1. Pr, 17. Sonnt. nach Trin.; 2. Pr. 10. Sonnt. nach Trin.; 3. Pr. 8. Tag der Geburt Mariä.

S. 120. Gott leiden: 1, Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — Zeichen der unmässigen Liebe: 2. Pr. h. 3 Könige Abend; Pr. an Allerheiligen.

121. »Die Möglichkeit ruhet nimmer«: 1. Pr, am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. – »Die Seele muss auch«: N. 1, 144.

122. Ueberschwung: 16. Sonnt. nach Trin. — »Angaffen«: N. 2, 8. — Abgrund: 2. Pr. 5. Sonnt. nach Trin. – Aus seinem Brunnen: Mittwoch vor dem Palmtag. — »Verbirg dich«: 3 Materien. – »Ausgeburt«: N. 2, 95.

123. »In einem leidenden«: and, Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — »Die väterliche Kraft«: 2. Pr. nach Trin. — So denn die Blicke: 2. Pr. 17. Sonnt. nach Trin. – Ahasverus: 1. Pr. 4. Sonnt nach Trin.; 1. Pr. 17. Sonnt. nach Trin.

124. »Wenn die Natur«: 1. Pr. Fest der h. Trin. – Innere Erfahrungen: and. Pr. an der h. 3 Könige Abend.

125. »Du möchtest gerne«: 1. Pr. am Sonnt, zwischen der Oktave der h. 3 Könige.

126. Damit des Menschen Geist: N. 1, 117. — Bekleiden: N. 1, 145; 2, 43, 45.

127. »Was wähnet man«: N. 1, 118. — Nachfolgung des armen Lebens: N. 1, 119. — Das Thun: N. 1, 117.

128. »Nimm«: Pr. am Palmsamstag. – Innere Betrachtung: N. 2, 46. — »Schleifstein«: N. 2, 57. — »Saugen«: N. 2, 54. »Einen Pfahl«: Pr. auf Mariä Geburt. — »Gleicher Kauf«: 1. Pr. an Kreuzes Erhebung. — »Setze«: 1. Pr. 15. Sonnt. nach Trin.

129. Eine Kraft: N. 1, 124. — »Wer sich tödtet«: N. 1, 125. — »Denn es ist kein Mittel«: N. 2, 8, 12, 14, 44. — Schnee: N. 1, 128.

130. Der Wille: N. 2, 49. — Normale Lebensordnung: N. 2, 46, 48. — Bronnenrinse: N. 4, 47.

131. »Wie du zuvor«: N. 1, 124. – Jetzt erst lieben: 3. Pr. 13. Sonnt. nach Trin. — »Nimmer soll«: 1. Pr. 15. Sonnt. nach Trin. – »Mörder«: Pr. am Matthäusfest.

132. »Die Menschen, die nicht so zugehen«: N. 1, 123. — Zu ihm, in ihn: N. 1, 130. – »Ein Nichts«: 13. Sonnt. nach Trin., 1. Pr. — »Ueberformet«: N. 2, 95, 128. — Schriftsteller: N. 2, 95. – »Fliegt in seinen Ursprung«: Kirchweihe 1. Pr.

133. »Vergottet«: Pr. am Sonntag, so man das Alleluja singt. – Verliere allen Unterschied: Pr. Mont. vor dem Palmtag. – »Tropfen Wassers«: Sonnt. Alleluja. — »Sonne«: 19. Sonnt. nach Trin. — Für Gott angesehen: 19 Sonnt. nach Trin.

S. 134. Gott in ihr; Gottes Reich: 2. Pr. 15. Sonnt.; S. Matthäusfest; Pfingstfest 3. Pr. — »Gott ist, der da wirket«: N. 1, 116.

135. »Ein Grund«: Matth. Fest — »Ueberbleiben«: N. 2, 82. – Nicht Verwandlung in göttliche Natur: 3. Pr. Fronl. Fest. — „Die in diese Weise«: Matth. Fest. — »Wenn die bösen Geister«: 21. Sonnt. nach Trin.

136. Wiedergebracht: N. 2, 95; 2. Pr. h. 3 Könige Tag. - Göttliche Geburt: N. 2, 19; 29; 37; 94 Pr. auf Weihnachten. 2. Pr. auf Trin.

137. Sprechen des Wortes: N. 2, 15; 1, 97. – Gnadelicher Sohn Gottes: N 1, 141. — Sein Wirken: N. 1, 139. – Wiedersprechen: N. 2, 115. – „Kein Ding also eigen“: Pr. auf Weihnachten.

138. Analogien: 3. Pr. 3. Sonnt. nach Trinit; 19. Sonnt. nach Trin.; Palmsonntag. – Adel der menschlichen Natur: 1. Sonnt. nach Weihnachten — „Dünne“: Sonnt. Alleluja.

139. Das Wirken Gottes: N. 1, 153; Sonnt. nach Weihnachten. — Moses: nächsten Sonnt. nach Weihnachten.

142. Bewähren: 2. Pr. 13. Sonnt. nach Trin. — Blitz; schnell: 2. Pr. auf Trin.; Pr. auf S. Matth. Fest; Pr. 8. Tag nach Mariä Geburt. – Hochbegnadigt: 2. Pr. auf h. Dreifaltigkeit. – Ueberwältigend: Pr. 8. Tag nach Mariä Geburt. – Der Papst gewähren: 2. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.

143. Bewusstsein: 2. Pr. Fronl. Fest. — Flegel: 1. Pr. 10. Sonnt. nach Trin. — „In diesem Abgrund“: 3. Pr. h. Pfingstfest. – „Allewege«: 2. Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — Jählings: 18. Sonnt. nach Trin.

144. Wegen des Leibes: 2. Pr. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. – „So wenig ein Stein«: N. 2, 13. — „Das gehet nicht eines Tages zu«: Mittwoch vor Palmtag; 2. Pr. h. Kreuzes Erhebung; 2. Pr. 17. Sonnt. nach Trin.

145. Nächtliche Stille: 2. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.; 2. Pr. 17. S. nach Trin. – »Thäte der Mensch«: Pr. 8. Sonnt. nach Trin.

146. Jüngere: 16. Sonnt. nach Trin.; 1. Pr. 15. Sonnt nach Trin.; 2. Pr. Fronl. — Junge Tochter: Pr. am and. Sonnt. in den Fasten.

147. A poena: N. 2, 96.

148. »In demselben Nu«: N. 2, 5. — Gemeinschaft mit der Zeit: N. 2, 84. — „Unsere Natur«: N. 2, 27 — „Vergisst sein selbst“: N. 2, 104.

149 Volle Reue: N. 1, 27. — In den finstern Willen werfen: 19. Sonnt nach Trin. — Sprung: h. Kreuzes Erhebung, 3. Pr. — »Die Seele, so sie einen Inschlag“: N. 1, 17.

150. „Wohl haben“: 2. Pr. h. 3 Könige Tag. – „Ist, dass sie fallen“: N. 2, 100. — Der Wille Gottes über sie: N. 2, 105; 2, 84; 2, 37.

S. 151. „Lebelich“: N. 1, 133. – „Ausgeburt«: N. 2, 95; N. 2, 98. – Umgekehrte Bewegung: 2. Sonnt. nach der h. 3 Könige Tag; 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige Oktave; N. 2, 83.

152. Alles als von Gott: N. 1, 11; 2, 7. — Blitz: 1. Pr. am S. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. – Gott gewurzelt: Laurentiustag.

153. Gott auftragen: N. 1, 98; Sonnt. Alleluja; Pr. nach dem Sonnt. Jnvokavit.

154. Sie so behalten, wie der ewige Gott: Freit. nach Javokavit. – »Wirken auswendig“: Palmsonntag.

155. „Auswendig uno inwendig“: Pr. Allerheiligen. — Unser Herr: N. 2, 119. – Nicht Armuth ohne Innigkeit: N. 2, 124; N. 1, 110; 112; 113.

156. Nach dem Leib: N. 1, 10; 12. – Ich spreche: darnach: N. 1, 110. — „Sei ohne Eigenschaft“: 5. Sonnt, nach 3 Könige Oktave – Ob das nicht sein mochte: N. 1, 102. – Gebunden: N. 2, 33.

157. Abgezogen hat: N. 1, 8; 109. — Krank: N. 2, 24.

158. Segen der Armuth: N. 1, 108; 107; 2, 30; 102. – Wahre Freiheit: N. 1, 15; 37; 2, 128. — Wesentliche Tugend: N. 2, 102; 123. — Allezeit: N. 1, 8.

159. Religiöse Vollkommenheit: N. 2, 38, 1, 119.

160. Auf einem Grade: N. 2, 36. – Unmittelich: N. 2, 65. – »Gleichheit Gottes«: N. 1, 1.

161. Christi Beispiel: N. 1, 101; 2, 123. — Alles lassen: N. 2, 65.

163. Consilia: N. 2, 1. — »Rechter Lieber«: N. 2, 34. — „Ein wahrer christenlicher Mensch«: N. 2, 26; 27.

164. Sinnliche Bedürfnisse: 1. Pr. an h. 3 Könige Tag.

165. Nothdurft aus der Wahrheit heischen: N. 1, 48; 52. N. 2. 116; 1.

166. Lohnbar: N. 2, 7. — Ausgeburt in den Kräften: 16. Sonnt. nach Trin.; 15. Sonnt. nach Trin.; N. 2, 58. — Der h. Geist: 3. Pr. Pfingstfest.

167. Wie die leibl. Sonne: N. 1, 152. — Verleckert: N. 2, 58. – Ueberläuft: N, 1, 139. — Zween Stände: Pr. Michaelstag. – Speise: Mont. vor dem Palmtag; 1. Pr. Fronl. — Alle Kräfte vertreten: 2. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.; Mont. vor dem Palmtag.

168. Keine Hemmung: N. 2, 52 ff. — Kein Verschwimmen: N. 1, 3. — »Gewaltig«: Pr, auf Barbaratag.

169. Franziskus: Pr. an Michaelisfest. — Gesinde: N. 1, 111.

170. Gegen falsche Aszese: N. 1, 28, 40. — »Das nützeste Band«: N. 2, 114. – »Alles pönitenzl. Leben: 1. Pr. S. zwischen der Oktave der h. 3 Könige.

172. Gott mit Gott: N. 1, 4. – Die kunstreichen Meister: Kirchweihe 2 Pr. – Kennlos: N. 2, 20. — Schweigen: N. 2, 46.

173. Nicht alle Dinge lehren: 1. Pr. Sonnt. nach Ostern. — Gewissen: N. 1, 64; 2, 89; 1, 83.
174. »Seher«: N. 1, 170.
175. Gegenüber den Visionären: N. 1, 42; 2, 27; 126.
176. Jene Seite hervorhebend als: Pr. 16. Sonnt. nach Trin. — »Jedes Ding, wie es ist«: N. 2, 89. — H. Schrift: N. 1, 59 ff.
177. Liebe: N. 2, 116; 118. — Ganz Gott: N. 2, 82. — Istigkeit: ibid.
178. »Bewege sich«: N. 2, 82. — Ein Beispiel: 22. Sonnt. nach Trin. — Bisslen: ibid. — »Wirkende und ruhende«: N. 2, 178.
179. Auswendig: 22. Sonnt. nach Trin. — Gemeine Liebe: Pr. Mariä Geburt. — »Entfliesse«: Pr. an Allerheiligen.
180. Nicht allein zu den Deinen: 2. Pr. 12. Sonnt. nach Trin. — Joachim: Pr. Mariä Geburt. — Auswendig: 2 Pr. 12. Sonnt. nach Trin.; 4. Sonnt. nach Trin.
181. »Tragende Geduld«: Pr. am Allerheiligentag; 22. Sonnt. nach Trin. — Selbst in die Hölle: Pr. 16. Sonnt. nach Trin.
182. »Mehr wünschen als wir selbst«: 22. Sonnt. nach Trin. — Opfere das alles auf: 2. Pr. 4. Sonnt. nach Trin. — In alle Noth: Sonnt. nach der Himmelfahrt.
183. »Was wähnet man«: N. 2, 35. — Insofern sie sich gemeinsamet: N. 1, 44; 2, 81.
185. Vollkommener Wille: N. 1, 55; 159—161. – Frei: N. 1, 15. 14. — Eingeholet: N. 2, 100; 123. — Gottgebundener: N. 1, 17; 2, 13, 14; 79.
186. Paradoxe Ausdrücke: N. 2, 50.
187. Unbeweglicher: N. 1, 155; 157. — Ob diess möglich sei: N. 1, 158, — »Wenn der Mensch«: N. 1, 42.
188. Vom Guten auf das Böse: N. 1, 158. — »Man findet viel Menschen«: N. 2, 50. — Wesentliches Wirken: N. 1, 48; 153; 154 ff. N. 2, 46; 96.
189. »Nu«: N. 44; 165. — Ein Werk alle: N. 2, 50. — Allezeit: N. 1, 8. — Wie Gott: N. 1, 7.
192. »Zufall«: N. 1, 8. — Kreatürliche: N. 1, 6. 7; 2, 22.
193. »Alle Dinge an sie gelegt«: N. 1, 9; 165. — Beispiel: 2, 23. — Franke von Köln: s. Basler Ausgabe von T's. Predigten: (Eckartischer Anhang), S. 232. — So viel nun Wesen edler: N. 1, 44. — »Eine Tugend alle«: N. 1, 9.
194. Oszilliren: 1. Pr. 20. Sonnt. nach Trin.
195. »Nehmet keine Weise«: Pr. 16; 19; 20. Sonnt. nach Trin. — Was der Werke er wirket: Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — Es hat der Mensch innerlich wahrzunehmen: 10. Sonnt. nach Trin. — Den Menschen ruft zuweilen: 2. Pr. 20. Sonnt. nach Trinit. — Tagesordnung: N. 1, 33.
196. »So der Mensch«: 19. Sonnt. nach Trin. — »Ein einziger Anblick«: N. 1, 162. — Magdalenen Müssigkeit«: N. 2, 32. —

Rücksicht auf den Nebenmenschen: N. 1, 24. 25. — Rücksicht auf sich: N. 1, 24.

198. Nothdurft — Gegenwurf: N. 2, 65. — Nicht zu reichen Leuten: N. 1, 28.

199. Ohne Unterschied: 1, 31. — Unterschied: N. 2, 32. — So lange er Materien habe: N. 1, 163 ff.; 2, 31.

200. Ein schauend Leben – ein ausgewirktes: N. 2, 41.

201. In Gott so: N. 1, 48.

202. Wirklichkeit in der Abgeschiedenheit: 26. Sonnt. nach Trin. 2. Pr. — Möchtest du fragen: Pr. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. 3 Könige.

203. Wäre ich nicht: 1. Pr. 20. Sonnt. nach Trin.

204. Willst du Fleiss haben: 3. Pr. Fronl. — Ackersmann: 1 Pr. 10. Sonnt. nach Trin. — Drei Stände: 17. Sonnt. nach Trin.

205. Dazu alle verbunden: 2 Pr. 4. Sonnt. nach Trin.

206. Baum: Pr. Augustinustag. – Bronn aller Wonne: N. 1, 37. — Freude der Traurigkeit: N. 2, 75.

207. Entsinken: Barbaratag. — Stufen: Joh. Bapt. Geburt: 1 Pr. — Jubilirende Freude: Montag vor dem Palmtag.

208. Vorgeschmack: Pr. am Augustinustag; Heimsuchung Mariä.

209. »Kinder wisset«: h. Kreuzes Erhebung 3 Pr. — »Rauschende Worte«: 2. Pr. Fronl. — »Jagdhunde«: ibid. — »Vor Zeiten«: Allerheiligen Tag. — »Es haben die Menschen«: 1. Pr. am h. 3 Könige Tag.

210. Zwei Gedränge: Pr. auf den andern Sonntag in der Fasten. – Das Leiden der alten Ehe: 1. Pr. 12. Sonnt. nach Trin. — »Geburtswehen«: and. Fronl.-Pr.

211. »Zu sehr aber«: Neander K.-G. 5 B. 1. Abth. S. 461. – Sympathetisches Leiden: N. 2, 73; 84. — »Gleiches liebet uns«: N. 2, 58; 59.

212. »Geurtheilet«: N. 2, 60 ff

213. Von der geistlichen Welt her: 19. Sonnt. nach Trinit. - Bild vom Thier: 2. Pr. Fronl. — »Gewahr werden«: Montag vor dem Palmtag.

214. »Um des Leidens willen«: h. 3 Könige Tag 1. Pr. — »Ich sage euch, Kinder«: Kirchweihe 2. Pr.

215. »Stehe fest«: 2. Pr. Fronl. — »Ist's der Widerstreit«: Pr. von der kananäischen Frau. — Das alttest. Gewissen: 1. Pr. 12. Sonnt. nach Trin. — »Die Wehen der neuen Geburt«: 2. Pr. Fronl,

216. Zu Nicodemo: 1. Pr. zwischen der Oktave der h. 3 Könige. — »Unsere Zeit«: Dienstag in der Palmwoche.

217. Dass die Natur über sich schwimmt: 19. Sonnt. nach Trin. — So geniessig: 1. Pr. 15. Sonnt. nach Tr. — Fundament: 4. Pr. Himmelfahrtsfest. — »So der Mensch das Seine thut«: Kreuzes Erhebung 1. Pr. – »Welches Ding«: and. Fronl.-Pr. — Kein Auslaufen: 1 Pr. 15. Sonnt. nach Trin. — »Lasset

das gemeine Volk« : 1. Pr. 12. Sonnt. nach Trin. – Mit natürlicher Behendigkeit: 1. Pr. h. 3 Könige Tag.

218. Tausend Ruthen: 2. Fronl.-Pr. — Ohne Belebung: 2. Pr. Fronl. — 12. Sonnt. nach Trin.

220. Nach seinem Adel: 1. Pr. h. 3 Könige Tag; 2. Pr. Pfingsttag. — Gott gemeiner: N. 2, 72. — Ungleich — gleich: 1. Pr. Fest der h. Trinit. — Sühnende Kraft: N. 2, 58. — Urtheil: N. 2, 60. — Leiden bringe Leben: N. 2, 69.

221. Willenskraft: N. 2, 77. — Erleuchtete: ibid. – Myrrhe: 1. Pr. h. 3 Könige Tag.

222. Konszientia: N. 2, 73. — Vorzug: N. 2, 69; 71. - Die Lösung: 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige Oktave. — Nach der Aehnlichkeit Christi! 2. Pr. 15. Sonnt. nach Trin.

223. »Eine Seele voll Gottes« : 3. Pr. 13. Sonnt. nach Trin. – »Fleuchst du den Reif« : 5. Sonnt. nach der h. 3 Könige Oktave. — Simonis Geschlecht: 1. Pr. 15. Sonnt. nach Trin. — »So der Mensch«: N. 2, 78; 80.

224. Segen des sympathetischen Leidens: N. 2, 80. — »Verdingte Knechte«: 8. Sonnt. nach Trin.

225. »Aufgreifig« : 1. Pfingst-Pr.; 1. Kirchweih-Pr. — Weltliche: Samstag vor der Palmwoche. — Auf die Vernunft: 3. Pr. h. 3 Könige; Samstag vor dem Palmtag.

226. »Frage nicht«: 4. Sonnt. nach Ostern. – »Gleich als ob es Gott sei«: 1. Pr. Joh. Geburt. — Wissen nicht Wesen: 20. Sonnt. nach Trin. 2. Pr.

227. Auf das Thun: Mariä Himmelfahrt; Dienstag in den Pfingstfeiertagen. — Pharisäismus: S. Kordulatag; 1. Pr. 20. Sonnt. nach Trin. — Simonie: 2. Pr. 15. Sonnt. nach Trin.

228. Individualität: Pr. am Laurentiustag — Richten: 4. Sonnt. nach Ostern; Dienstag in den Pfingstfeiertagen: 19. Sonnt. nach Trin.

229. Aufs Gefühl: 4. Pr. Auffahrt; Dienstag in den Pfingstfeiertagen; Freitag nach dem Sonntag Invokavit; 2. Pr. 20. Sonnt. nach Trin.

230. S. Peter: Sonnt. nach der Himmelfahrt. — Unrechte Freiheit: ibid. — Sentimentale Betrachtung Christi: 3. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.

231. Geselle: Sonntag nach Himmelfahrt; Sonntag, so man das Hallelujah singt. — Reizungsmittel: 19. Sonnt. nach Trin.

233. Menschenkenntniss: 1. Pr. 10. Sonnt. nach Trin. — N. 2, 57; 87. — Mitgefühl: Lätare; 1. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.

234. »Wenn der Mensch«: 22. Sonnt. nach Trin. — »Säulen« : 21. Sonnt. nach Trin. — »Perlen«: Sonntag, so man das Hallelujah singt.

235. Holz des Weinstocks: Sonnt., so man das Hallelujah singt. — Unerkannt: N. 2, 56; 160.

236. Schweigsam: N. 1, 149; 2, 46. — Eines Begharden Rede: 2. Pr. 3. Sonnt. nach Trin. —

S. 237. Sich an die Gottesfreunde zu hängen: N. 2, 56; Samstag vor der Palmwoche. — »Wäre es nicht ein besonderer«: 1. Pr. auf Mariä Geburt.

241. »In etlichen Landen«: Pr am Augustinustag. — Gegen falsche Freiheit: N. 1, 35; 41 ff. – »Ungeübte Tugenden«: 10. Sonnt. nach Trin.

242. In ihrem blossen ledigen Grunde: S. Joh. Bapt. Geburt, 1. Pr. – »Keinen Durchbruch«: 2. Pr. 13. Sonnt. nach Trin.; Matthäi-Fest.

243. Die Schreiber und Pharisäer: Pr. am and. Sonnt. Fasten; Pr. von der kanan. Frau; N. 1, 35.

244. Da es blösslich herausquellen sollte: 1. Pr. Auffahrt. — »Wild und theuer«: Samstag vor der Palmwoche. — »Offenheit«: 1. Pr. Kirchweihe. — Diese grossen Pfaffen: N. 2, 3. – Hohen Freitag in der Palmwoche.

245. Falsche Aszetiker: R. 1, 40; 145. — Zisterne: 1 P. Auffahrt. – »Armleidige Natur«: P. auf den andern Sonntag in den Fasten.

246. Voll Urtheils: 1 P. Auffahrt; and. P. in den Fasten.

247. Visionen: 2 Fronl.-Pr.; 16. S. nach Trin.

248. Gegen die Visionäre: R. 1, 42; 2, 126.

250. »Ich sage dir«: 16. S. nach Trin. – Kirchliche Leitung: R. 1, 169.

251. Er gäbe allen Priestern Unterscheid: 2 P. h. Fest der Trin. — Autonomie: R. 2, 46; 1, 22 ff.

252. Zweierhand Sprechen: N. 1, 135 ff. 138 ff. – Ich sage euch, Kinder: 1 P. 12. S. nach Trin.

254. Bleibende Bedeutung: N. 1, 35.

255. Sein Gehorsam: P. S. Matthäi-Fest; an der h. drei Könige Abend. — Gott leben: 3 P. Fronl. — »Ein einiger Gedanke«: 2 P. 15 S. nach Trin.

256. Dom: 5 Sonnt. nach Trin., am Palmsonntag. – Alte Ehe: Dienstag in der Palmwoche.

257. »Ich meine nicht«: P. am Mittwoch vor dem Palmtag. – »Wisset, dass«: 1 P. 4 S. nach Trin.

258. Das Innere über das Aeussere: and. P. am Sonnt. zwischen der Oktave der h. drei Könige. – 16. S. nach Trin. – 2. P. am 4. S. nach Trin.

259. Ob nicht Unordnung in den Werken: P. in der Kreuz- oder Betwoche.

260. Beides zusammen: 2. P. 4. S. nach Trin. — Untugend tödten: 21. S. nach Trin. – Weingärtner: 1. P. 20. S. nach Trin.

261. Ueber das Ordenswesen: P. Dienstag in der Palmwochen. 1 P. uns. l. Frauen Geburt. – 2. P. 10. S. n. Trin. – 2. P. h. Kreuzes-Erhebung.

262. Gebet: Sonnt. nach der Auffahrt. — Vollbracht: Palmsamstag Abends. -- Gnadenmittel: 3. P. 8. Tag der Geburt Mariä.

S. 263. Bricht denn aus der edle Rauch: P. an der h. drei Könige Tag. — »Hier fället ab«: P. Sonnt. Septuag. — Gebet schade: P. in der Kreuzwoche.

264. »Kauf«: P. am Palmsamstag Abend. — Anbetung der Heiligen: Sonnt., so man das Hallelujah singt.

265. »Ich weiss eine junge Tochter«. P. am andern Sonntag in der Fasten. — »Niemand in diesem Leben»: P. auf unserer l. Frauen Himmelfahrt.

266. Pönitenz: P. auf Dienstag in der Palmwoche. – »Kinder, ich werde unrecht begriffen«: P. auf unserer l. Frauen Himmelfahrt.

267. Ohne Reue hilft keine Beichte: Ibid.; P. auf des h. Kreuzes Erhebung; P. in der Kreuzwoche. – P. 8 Tage vor der Geburt Maria. —

269. Nicht Alles beichten: 11. Sonnt. nach Trin. – Fremde Glossen: 1. P. h. Pfingstfest. — »Entfallen dir deine Gebrechen«. P. h. Kreuzes Erhebung.

270. Grobe Priester: P. auf uns. l. Frauen Geburt.

271. Unwortlich: P. 3. Fronl. — Von seiner Gottheit schweige: 1. Fronl.-Pr. – Speise — Speiser: 3. P. Fronl.

272. Gesicht: 3. Fronl.-Pr. — Assimilation: 1. Fronl.-Pr.

273. Die Gnade: 3. Fronl.-Pr. – »Wo der Mensch in sich findet«: 1. Fronl.-Pr.

274. »Ihr sollet wissen«: 2. Fronl.-Pr. — »Gott allein mit ihm selber«: N. 2, 10. – Väterlich Erbe: N. 2, 66; 2. Fronl.-Pr. – Köln, ibid.. Nothdurft büssen. 274. — Vor Hunger sterben: N. 2, 11.

276. Messopfer: P. am andern Sonnt. nach der h. Dreieinigkeit. – Erzählung: 4. Fronl.-Pr. — Innerliches Priesterthum: 1. Pr. S. Joh. Geburt.

277. Aufzählung der Sakramente: Samstag vor der Palmwoche. – Laulich: Freit. nach d. Sonnt. Invokavit; 1. P. Himmelfahrt; 2. Pr. 20. Sonnt. nach Trin.

278. Taxe: 4. P. Fronl. – Wessen die Ueberschrift: P. an Laurentius. — »Sehet euch vor«: P. an uns. l. Frauen Empfängniss. — Geistige Hölle: 13. Sonnt. nach Trin. 2. Pr. 3. Pfingstpredigt. P. vom Kanan. Weibe.

279. Teufel: 2. Fronl.-Pr. – Vorgespielt: 3. Pr. nach Trin. — Beda: P. in der Kreuzwoche.

280. Heraklius: 2. P. h. Kreuzes Erhebung. — Wigmann: P. auf uns. l. Frauen Himmelfahrt.

281. Euch meine ich nicht: P. am Matth.-Fest.

291. Sechstagewerk: Nächste Predigt nach Weihnachten.

295. Seine Demuth: P. 19. Sonnt. nach Trin.

Belegstellen zu Suso.

Suso's Schriften: zitirt nach der 2. Ausgabe von Diepenbrock.

S. 297, Der Vater Berg: D. XVII.: Murer: Helvetia h. S. 315. – Vater, Mutter: D. S. 16; 126.
298. Der Mutter Tod: S. 127.
299. Lage des Klosters: Murer, S. 345. – Ihm ward gesagt: D. S. 51. — Sein inneres Leben: S. 2; 287.
300. Beichte: S. 86.
301. Vorstreiter: S. 2.
302. Geselle: S. 127. – Weisheit: S. 6 ff. – Blühender Muth: S. 89; 95.
303. Bild der Weisheit: S. 8.
304. Maler: S. 89.
305. Morgengruss: S, 11; 355. — Tischsitzen: S. 16. – Das angehende Jahr: S. 18,
306. Mai: S. 25. — Sommer: S. 96.
307. Kleid: S. 95,
308. Jesu Namen einzeichnen: S. 9.
309. Seinem Studienfreund: S. 127. – E. Stäglin: S. 354.
310. Verwöhnt: S. 26. — An der Neue: S. 310. – Kreuzgang: S. 310.
311. Drei Kreise: S. 89. — Zehn Jahre abgeschieden: S. 48. – Schweigen: S. 470.
312. »Ausbrüchig mit Reden«: S. 29. — Unterkleid: S. 30. — Ungeziefer: S. 31.
313. Kreuz: S. 32. — Geissel: S. 34. — Nachtlager: S. 35.
314. Trinken: S. 37. — Wein: S. 41. — Armuth: S. 37. – Vom 18.–40. Jahre: S. 42.
315. Kritik: S. 92.
316. Innere Leiden: S. 50 ff.
317. Geister: S. 50. — Vergangenheit: S. 87; 98. — Agnesentag: S. 4.
318, Leuchten des Jesusnamens: S. 11.
319. Engel: S. 12; 13; 53; 96, – Sein Vater: S. 16. – Der Tukrer: ibid.
320. Zwei fromme Personen: S. 126. — Dessgleichen: S. 16. – Kundschaft: S. 15.
321. Ein andermal: S. 12. — Sie hingen ihm das Herz auf: S. 124. — Sie fallen ein: S. 97. — So süss u. s. w. S. 23; 96; 97; 124. — Tanzen: S. 14.
322. Denn seiner Seele: S. 96.
323. Erdbeeren: S. 24 — Knöllen: S. 40.
324. Der Maler: S. 49. — Wunder-Trank: S. 125. – Das Pferd: S. 123.

S. 325. Vom 18.–40. Jahre: S. 42. – Abfliessend Wasser: S. 32. — Du bist lange genug: S. 42. – Ritterschaft: S. 45.

326. Bodensee: S. 132.

327. Sein Gefängniss: S. 49. – Altväter bemalen: S. 49. — Rosenbaum: S. 348. — Wie es einem anfahenden Menschen zugehört: S. 90.

328. »Da er viele Jahre«: S. 52. — Kunst der höchsten Schule: S. 43; 287. — Häs'chen: S. 44. — Gelassenheit: 43.

329. »Genarznet«: S. 42. — Dreierlei Leiden: S. 47. — Fusstuch: S. 47.

330. Rosenbaum: S. 47; 53. — Jesu Vorbild· S. 57. — Reisen: S. 54; 134. – Regeln der Brüderschaft: S. 357 ff.

331. »Der Diener meines Kindes«: S. 134.

332. Sein Angesicht strahlte: S. 134. — »Wildes und Zahmes«: S. 101. — Ein Treiben: S. 99. – Einen fraidigen Mann: S. 101.

333. Von den zwei angefochtenen Personen: S. 116; 119. — Sponsiren: S. 119. — Zwölf Sünderinnen: S. 301. — Es waren: S. 101.

334. Eifer: S. 123. — Wer für Gott: S. 121.

335. In einem Kloster· S. 100. — Eine junge Tochter: S. 122.

336. Wie sein Lieb: S. 124.

337. Er kam Gott an: S. 87. — »Welcher Sache«: S. 120. — Unter andern: S. 102. Was du begehrt hast: S. 88.

338. Höcker: S. 120. — Schwester: S. 58.

340. Der Rapport: S. 41. — Anna: S. 88; 100. — Rosenbaum: S. 89. — Geister: S. 100.

341. Stäglin: S. 83 ff. — Murer: S. 349.

343. Sie nähte den Namen: 13r Brief, S. 354. — Einführung in die mystischen Höhen: S. 136. — Selbständig: S. 172.

345. Da zog sie ihm aus: S. 1. — Wenn er also sass: S. 124. — Ernarnen: S. 102. — Dem Teufel: S. 99.

346. Zwölf Sünderinnen: S. 101. — Ritter: S. 70. — Böses Weib: S. 195 ff.

351. Ketzerei: S. 56. — Gerochen: S. 58.

353. Giftsäcklein: S. 62. — Wassernoth: S. 68. – Raubmörder: S. 65.

354. Geschwür: S. 57. — Ohnmacht: S. 75. — »Ich bin jetzt wohl«: S. 70.

355. Minnigliche Rechnung: S. 71. — »Ich begehre«: S. 77.

356. Prior: S. 129. — Siebenter Brief: S. 337.

363. Zehnter Brief; Heumann: S. 362.

364. »Ein Ding soll man wissen«: S. 175.

365. »Die Menschen«: Büchlein von der Wahrheit: 2 K. — Icht: 6. K. ibid.

366. Wesen: Lebensbeschreibung K. 54. 55. S. 152; 157. 2 K. »von der Wahrheit«.

S. 367. Lob Cottes: S. 268.

369. So je einfältiger, so je mannigfaltiger: S. 158. — »Den ersten Ausblick«: S. 369. — »Das muss von Noth sein«: S. 158.

370. Natürlicher Sohn: S. 159 ff.

371. Analogie: S. 169. — Eigenschaften: S. 291.

372. Ideelles Sein der Kreaturen in Gott: S. 391 ff.

373. »Alle anderen Entgiessungen«: S. 158, — Kleine Ringe: S. 169. — »Der allige Fürst«: S. 345.

374. Wiederschauen: S. 292. — Vor allem der Mensch: S. 209. — »Fünklein«: S. 170. — Sünde: S. 292. — »Das eigene Sich«: S. 294.

375. »Gott hat den Luzifer«: S. 462. — Grundlos: S. 209; 177; 333.

376. Wo ich meine Augen«: S. 201.

377. »Herr, indem du«: S. 231. — Am herrlichsten in den Menschen: S. 331. — Es ist Gottes ewige Ordnung: S. 217. — Unterstanden: S. 178. – Weisheit: S. 331; 198.

378. Obere Haut: S. 333. — Ein Ding: S. 201. -- Individuell: S. 200. — Christus: S. 293.

380. Den höchsten Ausfluss: S. 179. — »Es mag Niemand kommen«: S. 180.

380. Keine andere Ordnung: S. 181. — Meine strenge Gerechtigkeit: S. 226.

382. Block: S. 453. — Woge: S. 454. — Durchbruch: S. 293.

383. Zufall: S. 254. – Traum: S. 319. — Nothdurft: S. 115. — »Sich — Icht«: S. 294. – Platte: S. 461.

384. »War je«: S. 196. — Ersetzen: S. 195. — Darnach aus Lust: S. 319. — »Das Auge«: S. 148.

385. »Stillheit«: S. 170.

386. »Treibt der Mensch alles aus«: S. 347. — »Bleib' auf Nichts«: S. 148. — »Das ist der Grund«: S. 463. — Meer: S. 455.

387. So sich der Mensch lange geübet: S. 161. — Erstandung: S. 144. — Vollbracht: S. 147.

388. Wenn nämlich Eins: S. 299. — All mein Trost: S. 244. — Betrachtung: S. 226.

389. »Magst du«: S. 226. — Gesellen: S. 456.

390. Nachfolge: S. 184. — Verläugnung: S. 229.

391. Alle Tödte: S. 181. — In thatsächlicher Konformität auswirken: S. 239; 241.

392. Magnet: S. 242. — »Vollbringe du«: S. 230. – Das gelassene Sich: S. 295. — Hülsen — Kern: S. 182. — Gottheit: S. 163. — »Günliche«: S. 348.

393. Ingeburt: S. 246. — Wasser — Wein: S. 296. — „Wer eingenommen wird“: S. 302.

394. Nach seiner Eigenschaft: S. 394. — Er verspricht sich: S. 296. — „Entmenscht“: Ibid. – Einschlag: S. 302.

395. Das wilde Gebirge: S. 167. — Halbe Vergangenheit: S. 141.

S. 396. Schalk: S. 141. — Vorversuchen: S. 396.
397. Sünde: S. 305. — Das hätten die allerfrommsten: S. 142.
398. Stolz: S. 191. — „Das ihr Ursprung ist“: S. 307. — Erkenntniss: S. 305. — Timbern: S. 165.
399. So weit: S. 316. — »Entgottet«: S. 161. — Gegen den Nächsten: S. 315. – Willen: S. 308.
400. Eine Geburt, ein Werk: S. 366. — Schauen und Wirken: S. 148; 303; 306; 308; 346. — Seligkeitsgefühl: S. 144; 154; 297.
401. Vorlauf: S. 155. — Wunsch und Gewalt: S. 81.
403. Von Gott annehmen; zu Gott weisen: S. 270; 466; 300; 314 – Armuth: S. 465.
404. Uebernatur: S. 275. — Geraun: ibid.
405. Das äussere Bild: S. 314. – „Wie hoch die Burgen“: S. 319; 469. — Der erste Schritt: S. 209. — Sauer ernarnet: S. 219. — „Umgeschwenket“: S. 220. — Für Jeden: S. 221. — Konform mit Christo: S. 79.
406. „Uebergolden“: S. 493. – Grösser denn als Todte erwecken: S. 222. — Auftragen: S. 118. — Innere Leiden: S. 309; 436. – „Und also wie die Sachen fallen“: S. 119. – Vollkommen Leben: S. 340. — Gelassenheit ob: S. 203.
407. So sich Alles gütet: S. 407.
408. Laienfrömmigkeit: S. 408. — Ein gerechter Mensch: S. 408.
409. Abendmahl: S. 256 ff.
410. Fegfeuer: S. 246 ff. — Verdienst Christi: S. 226.
411. In Ewigkeit ungeschieden: S. 212. — „Je abgeschiedener, lediger: S. 216. — Wesentlich, zufallend: S. 215. – Mühlstein: S. 211.
412. Maria-Kultus: S. 231; 235.
413. Paulus: S. 353. — Joh. Chrysost.: S. 41.
415. Licht der Natur: S. 314. — Niemand verständlich genug reden: S. 138.
416. Das Wilde: S. 310 ff.; S. 136.
417. Spekulative Sätze: ibid.
418. Sprüche: S. 137.
419. Apotheose: S. 160. – Waten: S. 142.
420. Florirende Vernünftigkeit: S. 139.
422. Pharisäer, Bild: S. 298.
423. Zerfallene Stadt: S. 191. — Gegen Visionäre: S. 455; 162; 140
431. Predigt über non sum: 2. P. S. 244.
434. Pr. über Lazarus: 5 P. S. 466. — Aber lasse ich die Welt: 3 P. S. 450.
436. Herr, ich ziehe das: S. 71.
437. Sursum corda: S. 20.
439. Almosner: S. 361.
448. „Meine Gewohnheit ist“: S. 39. — Karrer: S. 342.

Belegstellen zu Rusbroek.

Die Citate, die nur die Seiten angeben, beziehen sich auf Arnswald „vier Schriften von Joh. Rusbroek, in niederdeutscher Sprache; Hannover 1848." — Die andern Citate auf die Schriften Rusbroek's in der Surius'schen Uebersetzung.

S. 442. „Nichts thut«: vrgl. die alte Biographie vor Surius.
455. „Der neue Name«: S. 197.
460. Grundlose See: S. 82. — Fruchtbarkeit: S. 96. — Sich nicht immer enthalten: „Königreich der Gottliebenden« 28 K. — »Der Vater im Anbeginn«: S. 120. — „Alles, das da«: S. 154. — „Die Weisheit und Alles«: S. 145.
461. „Der Sohn erkennet«: S. 95. — Der h. Geist: S. 13; 83. — Indem der Vater im Sohn: S. 97. — „Umfang«: S. 83. „Er befähet«: S. 145. — »Gottes Natur ist«: S. 283. — Ein Edelstes: „Von der wahren Beschaulichkeit« K. 30. — Wiedertragungen: S. 83. — Väterlichkeit; S. 144. — In der Einheit leben und regieren die Personen: »Beschaulichkeit« 28. K.
462. Gebrauchen und Wirken: „Beschaulichkeit« Kap. 44. — In sich selbst lebende: „Besch.« 30. K. — Hierin müssen die Personen weichen: S. 146.
463. „Die hohe unbegreifliche«: S. 52. — Nadelspitze: „Von 12 Tugenden« K. 12. — „Behalter«: S. 39.
464. Macht: „Königreich« 1. K. — Ewige Schöpfung: S. 42.
465. In dieser Weisheit: S. 143. — „Er erkennt sich selber«: S. 290. — Im Beginne der Welt: S. 194. — Von Freiheit seines Willens: S. 291. — Diess ewige Ausgehen, Grund des Zeitlichen: S. 143, 261. — Die Reichheit: S. 12. — Ordnung, Mass: S. 283.
466. Umfang der Schöpfung: »das Königreich« K. 4; »von der Beschauung« K. 30 ff. und Arnswald S. 97.
467. Oberster Himmel: S. 97. — Denn in dieser Einigkeit: S. 98.
468. Dienst; Weg: »Königreich« K. 4. — Wir haben alle: S. 290. — Ewiglich erkannt: S. 292. — Diess ewige Ausgehen: S. 143. — Aus dem lebenden Leben: S. 290; 291.
469. Das Warum: S. 12.
470. Zu so hoher Würde: »Tugenden« K. 1. — Nebenher: ibid. — Unterschied im Denken: S. 84. — Nach Allheit seiner Substanz: S. 45. — Anthropol. Eintheilung: »7 Bewahrungen« 17. K.; »Königreich« 6. K.; 18. K.
471. Tag des Herrn: »Königreich« 27. K. — Einigkeiten: S. 45.
472. Eigendom: S. 46; 107. — Seele als Seele: S. 46. — Geist: ibid. — Weselich und wirklich: S. 105.

S. 473. Macht und Beginn: S. 48. – Mit dem krystallenen Himmel: S. 95. — Alle Kreaturen: S. 45. — Sie besteht in ihr selber nicht: S. 187, 105. — Grobheit: S. 262.

474. Bild der Dreieinigkeit: S. 262; 296. – Ein Strich: S. 46. – Unser geschaffen Wesen: S. 143; 290, 292.

475. Der Sohn Bild: S. 143. — Das Ueberwesentliche: S. 262. — Unser geschaffenes Leben: S. 290; 292; 299. — Spiegel: S. 291; 293; 294.

476. „Lebendes Leben": S. 288; 289. — Denn wo er kommt: S. 105.

477. Das Leben: S. 290. – Nicht heilig, noch selig: S. 106.

478. Die erste Ursache: S. 107. — Kinder der Planeten: »Beschaulichkeit« K. 67 ff.: 38. K.; 68. K. — Jupiters Söhne: »Besch.« 39. K. – Martischen: ib. 40. K. – Sonne: ib. 41. K.

479. Venuskinder: ib. 42. K. – Merkur: ib. 68. K.

480. König: S. 36. – Im Zaum halten: »Besch.« K. 67. — Die Kinder Gottes: »Besch.« 31. K.; 37. K. – Mögeliche Einigkeit: S. 98 — »Alles das Kreatur empfängt": S. 34.

481. Sünde: S. 34; 238. „Tugenden" K. 8. – Befestiget: „Besch." 24. K. – Die menschliche Natur: S. 4.

482. Drei Bedingungen: S. 6. – In der Umfassung: »Samuel«: K. 10. – Die Einigkeit: S. 117.

483. Der Vater erkannte: S. 143; 144. – Exemplar: S. 83. — H. Geist: S. 13; 83. – Gleicherweise: ib. 146.

484. Denn er sieht: S. 84. – See: ib. 86.

485. Seine Liebe verbrennen: S. 292. – Grundlos: ib. 82. – Ewige Geschichte: »Samuel«: 15. K.; »7 Bewahrungen«: 17. K. – Nicht ohne unsern Willen: »Besch.« 7. K. – Die Momente: S. 260.

486. Schaue mich an: »Besch.« K. 9. – Drei Wege: »Königreich der Gottliebenden" K. 4 ff. – Mit Mittel; ohne Mittel: S. 107. – Diesen Mittheilungen Gottes: »sieben Stufen der Liebe" 9. K.

487. Gott heischt ein Wiederfliessen: S. 87.

488. Nothwendigkeit der Gnade: »Besch.« K. 68; »Tugenden« K. 6. – S. 283. – Gemeingut: S. 6; 19. — Entbrechen: S. 99. — Prinzipalursache: S. 88; 97. — Bewegen, Kerze: S. 49.

489. Verhältniss von Gnade zur Selbstmittheilung: S. 109; 122; 117; 7; 10. — Christus von oben: S. 105. – Gott gibt erst: S. 10. — Zugleich: S. 107.

790. Gott bleibt in uns: S. 192. — Vorlaufende Gnade: S. 8. — Liebe: S. 10.

491. Ist die Seele: S. 19. — Reizen: S. 122. – Von Aussen nach Innen: S. 48. – Blitzartigkeit: S. 49. — Wiedergeben: S. 242.

492. Wagschale: »Besch.« K. 44. — Die unerschöpfliche Liebe Gottes: S. 4; 12. — »Beschauung« K. 24; „Tugenden" K. 1.

493. Person Christi: S. 4; 230; 13. — »Beschauung« K. 21. – Er

S. 517. Verständniss: S. 82; 117 ff. — Mögen auch: S. 118. — Schriftkenntniss u. s. w.: S. 85. — Willen: S. 85 ff.; 120.
518. Dritte Stufe: S. 99; 122.
519. Draussen bleiben; falgiert: S. 102; 122.
520. Nur diejenigen: S. 101. — Ursprung: S. 100. — Letztes Mittel: S. 100; 121. – Hunger, Streit: S. 101; 122.
521. Blitze: S. 194; 296. — Reue: S. 102.
522. Schauende, göttliche Weise: S. 104. — Sieben Gaben: S. 113 ff.; vrgl. »Königreich der Gottliebenden« S. 20 ff.
525. »Uebrigens hat«: so im »Königreich der Gottliebenden« K. 29; »Stiftshütte« K. 24. — Tauler: 3. Pr. am Pfingsttag. — Die drei theol. Tugenden: S. 46. – Namen: S. 185. — Wenige: S. 139.
526. Diese zwei Partieen: S. 183 ff.
527. »Gott wirket sich hier selber«: S. 141. — Nicht durch Kunst: S. 138.
528. Wo des Menschen Weise: »Sieben Bewahrungen« K. 19. – Nur auf Grund der früheren: S. 138; 140. — Zierde: S. 138.
529. Sich in seine Einheit: S. 141; 172; 188; 198; 295. Cfr. »von den 7 Stufen der Liebe« K. 13 und 14.
530. So Jemand: »Besch.« K. 30. — Langheit u. s. w.: S. 172. Entsinnen: S. 201. — »Selig sind«: S. 187.
531. Erfolgendes Bild: S. 143; 145; 199. — Minne: ib. 145; 173; 293. — Gottes Einziehen: ib. 173; 188; 304.
532. »Dasselbe Ein«: S. 138. — Getauft: ib. 220. — Luft, Licht: ib. 188. — Zusammengeflossen: ib. 143.
533. Kein Heischen: S. 303. — Sterbend Leben: ib. 304. – Gewissheit: ib. 185. – Auge des Geistes: ib. 141; 188. — Getransformiret; ib. 144.
534. Der minnende Geist: S. 173. — Die drei Weisen: »7 Bewahrungen« K. 19. — Vater: S. 302; 262; 296.
535. In die entsunkene Verborgenheit: S. 139; 140. — Weder Weg noch Steg: ib. 301. — Die Weise des h. Geistes: ib. 302; 262; 296.
536. See: S. 146. — Eine Liebe, Geniessung, Seligkeit: »7 Stufen der Liebe« K. 14.
537. »Möchten wir uns«: S. 147. – Zu diesen: ib. 139.
538. Nun versteht ihr: S. 172; 174; 300. — Gerson; opera ed. Dupin T. I., p. 59 ff.
540. Unterschied in der Reflexion: S. 173; 193. — Dagegen: ib. 198; 200. — Nur das, dass: ib. 189. – Nicht zu Nichte: ib. 303.
541. Einerseits, anderseits: S. 189; 190; 191, 305. — »Wir fühlen, dass Gott«: ib. 194.
542. Gottes Berühren: S. 197. — Sonder Uebung: ib. 189; 191. – In diesem Zusammenfügen: »7 Bewahrungen« K. 14. — »Der Mensch, der aus der Hohheit«: S. 202.

S. 543. Jenseitig: S. 195 ff.
544. Vierzigstes Jahr: S. 217.
545. Individualität: »Königreich der Liebhaber Gottes« K. 31.
546. Nachfolge Christi: S. 230; 231; 232; 243. — Erbkinder: ib. 299.
547. Wenn wir der Menschheit »Stiftshütte«: K. 69. — Christus Gott und Mensch; Eingehen; Ausgehen: 1. Brief.
548. »Staub auf den Wind«: »Haupttugenden« K. 1. — Christus: ibid. — Wenn der Mensch: S. 25. – Inwendige Beugung: »Tugenden« K. 24; »Königreich der Gottliebenden« K. 14. — Fusstuch: »7 Stufen der Liebe« K. 4.
549. Gehorsam: »Tugenden« K. 3; »Königr. der Gottliebenden« K. 14; S. 25. -- Verläugnung: S. 26. — Geduld: ib. 27: »Haupttugenden« K. 5.
551. Kompassion, Mildigkeit: S. 30. – Karitas im eigenen Leben: ib. 86 ff. Cfr. »Königreich der Gottliebenden« K. 16.
554. Tugenden aus der Gerechtigkeit: S. 31 ff. — Soberheit: ib. 32; cfr. »Königr.« K. 18; 14. — Reinigkeit: S. 34.
555. Pfenning: S. 36. — Vier Tugenden: ib. 37 ff.
556. Wille: Haupttugenden K. 9. — Wer alle seine Willenskraft: Stiftshütte K. 5. — Aller: ib. K. 7.
557. Gebräuchliche Neigung: S. 123.
558. Odem: »7 Stufen der Liebe« K. 14. — Bald spricht er: S. 170; 273; 276. — Leib und Seele: »Samuel« K. 5.
559. Beide mit einander: S. 117; 118; 119; 126; 127; 128; 273. Cfr. »7 Bewahrungen« K. 14.
560. Athem holen: 2. Brief.
561. Ergebniss der Uebung: S. 237 — Sich selbst besitzen: ib. 118. — Nicht in einer Uebung: ib. 124. — Christus: ib. 110. – Dreieinigkeit: ib. 118; 138.
562. Mit dem neuen Leben u. s. w.: »Haupttugenden« K. 10 und 11.
563. Aeussere Aszese: ib. K. 13.
564. Verhältniss zu den äusseren Dingen: S. 53; 34; 33; 238: »Haupttugenden« K. 6; »7 Stufen der Liebe« K. 2; »7 Bewahrungen« K. 8.
566. Seligkeitsgefühl; Welde: S. 58; 239.
567. Reif und Nebel: S. 59.
568. Biene: S. 60.
569. Wort; S. 65. — Kindsnöthen: ib. 66. — Obwohl er sicher gut stirbt: ib. 66.
570. Sie sollen sein stark: S. 68. — Revelazionen: ib. 64.
571. Warnungen: S. 67.
572. Heilige Schrift: S. 65. — Keine solchen Offenbarungen mehr: ib. 81 ff. – Bekorungen: ib. 116: 69; 240; 70.
573. »Manche Menschen«: S. 75.
574. Gute Menschen suchen: S. 70. — Christi Bild: ib. 240. – Hochzeitkleid: »7 Stufen der Liebe« K. 4.

S. 575. Er soll sprechen: S. 70. – Ist ihm recht: ib. 71. — Mehr leiden als wirken: ib. 116. – Wagschale: ib. 71.

576. Kupfer-Münze: »Tugenden« K. 5.

577. Erste Gruppe: »Besch.« K. 37. — Sonder Furcht: S. 178. — Zweite Gruppe: »Königreich« K. 9; S. 199. — Gemiethete Knechte: S. 176; 178; 179. — Falsch geistliche Menschen: Schrift von den »4 Bekorungen« S. 209 ff.

580. Aehnlich: S. 580. — Die vierte Art: S. 202; 213 ff.; 289; 298.

581. Ledig aller Werke: S. 133; 214; 284.

582. Instrument: S. 134. — Kein Gesetz: ib. 134. »Samuel« K. 4. Kirche verschmähen: ib. 284; 282; 132.

583. Falsche Schriftauslegung: »Samuel« K. 4. — Eschatologie: ib. 283; 184, 285.

584. Vier Klassen: »Besch.« K. 19 ff.

586. Gegen ihre sittliche Indifferenz: S. 135. — Christus, Gott: ib. 282; 298.

588. Sack: S. 285. — Ideale Anschauung: »vom Glauben und Gericht«. — Reale Anschauung: S. 258. — Er war der erste Bischof: S. 252.

589. Gründe der Ketzerei: »Königreich« K. 8. – Institutionen: »Besch.« K. 71. — Das Gut der h. Kirche: S. 92.

590. Habsucht: »Besch.« K. 76; 56; 57.

591. Kanoniker: »Königr.« K. 10. — Schwelgerei: »Besch.« K. 66. — Luxus: »7 Bewahrungen«; S. 20.

592. Bussübungen: ib. K. 1.

593. In ihnen: S. 92; 19. — Zu dem Sakrament des Altars: S. 34. — Der Papst nicht absolviren: S. 286.

594. Drei Manieren: S. 94 ff.; 251 ff.

597. Minnespiel: S. 257.

599. Das Wie? S. 253 ff., 94. 2. Brief.

602. Verhalten der Menschen: S. 269 ff.; ib. 282.

604. Richter Christus: S. 20. Cfr. »Glauben und Gericht«.

605. Vier Attribute des Leibes: »Königr. der Liebhaber Gottes« K. 3. — Vollendung: S. 127. – Kein Mittel denn Zeit und Statt: S. 22. – Höllisches Feuer: »Glauben und Gericht.«

609. »Wer des Werks«: »Tugenden« K. 6.

610. Ich unterwerfe mich: »Samuel« K. 14.

611. Niederländisch-mystische Schule: vergl. Arnswald's Einleitung.

Belegstellen zu Gerhard Groot.

613. Schwächlichen Leibes: die Biographie Groot's bei Thomas a Kempis K. 7, 1.

S. 614. Zwei Präbenden: ein Schreiben des Dr. Wilhelm von Salvarville bei Thomas, Anhang. – Er nahm an: K. 11, 7. – Der Barmherzige: K. 3, 1. – Krankheit: K. 13; 18, 52.

615. Aeger: K. 4. – Seine Bücher verbrannte er: K. 13, 5. – Aus einem Reichen: K. 5, 2.

616. Du sollst dir auch: Beschlüsse K. 17. – Entgegengesetztes: K. 11, 1.

618. Der Magister Gerhard; K. 13, 5.

625. »Gut wäre«: K. 8, 1.

626. Nicht um meinen Hut: Appendix 3. K. (zur Chronik des Agnesklosters). — Er setzte die Axt: K. 8, 2. — Oefters hielt er: K. 15, 1. – Macht der Worte: K. 13, 3. – Mit Erlaubniss des Bischofs: v. Gs. Schreiben an den Bischof. — Nach der Beschaffenheit: Leben des Florentius: K. 6, 2. — Keinen Nutzen: K. 14, 4.

627. Sein Beispiel: Florentius Leben K. 6, 1. – In Städten: K. 8, 2. — Allgemein: K. 15, 1. — So gross war; K. 15, 1. – Chronik: S. 1.

628. Posaune des Heils: K. 8, 1. – Einer der Angesehensten: Chronik von S. Agnes K. 1. — Gewisse Prälaten: K. 8, 3.

629. Bettelmönch: K. 9, 3. – Abschriften: K. 13. 3. 4. – Es wäre ein Langes; K. 9, 1. — »Viele umstehen mich«: K. 8, 3. – Lasset auch nicht: K. 9, 1.

632. Keinen Aufstand: K. 9, 1. – Reise zu Rusbroek: K. 10. – Nach neuen Forschungen: Arnswald S. XLII

633. Keiner solle: K. 15, 2.

634. Nun waren zu Zwoll: Chronik K. 1. – G. liess auch: K. 9, 2.

637. Brinkerink: K. 12, 1. – Gegenseitiges Bekenntniss: K. 12, 2.

638. Ich hoffe: K. 12, 5. – S. Tod: K. 16; cfr. Anhang der Chronik zu S. Agnes.

639. Häusliche Ordnung: K. 11.

640. Mir begegnet: K. 12, 1. – Cilicium: K. 7, 2. – Bücher: K. 12, 1.

641. Als ihn einst ein Freund: Anhang zur S Agnes-Chronik N. 3. – Uebersetzungen: ib. – Gegen die Fokaristen: Archiv für niederländische Kirchengeschichte Th. 1, S. 363. – Auch diejenigen zu unterrichten: K. 13, 3. – Karakteristik: K. 14, 4.

643. Er hat unser Vaterland: K. 1, 2; K. 14.

Belegstellen zu Florentius.

645. Erschüttert: Thomas Leben des Florentius K. 6. 2.

646. Priester: K. 10, 2.

S. 647. Denn, sagt Thomas: K. 16, 4.
648. Im alten Hause: s. Leben des Arnold von Schönhofen. — Spiegel: L. des Fl. K. 2, 3.
649. Lobwürdige Gewohnheiten: L. des A. v. Schönhofen K. 6. — Lubbert: cfr. sein Leben bei Thomas. — Siehe überhaupt über die Genannten die betreffenden Biographieen von Thomas.
652. Ueber Zerbold: s. Kempis über seine Schriften. Revius: Daventria illustrata p. 36—60.
653. Dem Jakobus von Viana: dessen Leben K. 4. — Gerhard: Leben K. 4.
654. Priester: Leben des Jakob von Viana K. 3. — In Utrecht u. s. w.: L. Fl. K. 27, 4.
655. Rathsherren: K. 10 und 22. — Stets ermahnte er: K. 24. - Kollatien: K. 23.
656. Rabbiner: K. 13, 4.
657. Tod des Florentius: L. K. 28.
658. Einfachheit: K. 9, 3. — Strasse: K. 11, 1.
659. Enthaltsamkeit: K. 17, 1. — Krankheit: K. 18.
660. Meister: K. 11. — Nur ins Angesicht sehen: K. 15. — Tadeln: K. 24. — Zudrang: K. 14. — Unterscheidung der Geister: K. 24.
661. Linirte: K. 14. — Küche: K. 13, 2. — Chor: K. 11, 2.
662. Barmherzigkeit: K. 15, 16.
668. Schon Groot: L. des Flor. K. 14, 1. — Einige: S. Agnes-Chronik, K. 3.
669. Gerade jene Dinge: K. 13, 1.
670. Schilfrohr: S. Agnes-Chronik K. 3. — Lubbert: dessen Leben K. 8; 18; 20.
672. Rede des Lubbert: L. Lubberts K. 25. — Todeskampf: ib. K. 30.
674. Schule Christi: L. des Fl. K. 23. — Predigt von Brinkerink: Leben desselben K. 2.

Belegstellen zu Thomas von Kempen.

678. Gobelinus: s. Delprat: die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens S. 37.
679. Auf dessen Anrathen: Leben Gronde's K. 2. — Das letzte Jahr: Leben Arnold's von Schönhofen K. 3. — »Wenn auch Alle schwiegen«: Leben des Fl. K. 16.
680. Chor: Leb. des Fl. K. 11. — Tisch: ibid. K. 13. Schönhofen: K. 3. - Eberhard Elza: Anhang zur Agnes-Chronik K. 12.
682. Chronik: K. 10.

S. 684. O wie gross u. s. w.: Nachfolge 4 B. 5. K.
685. Strafruthe Gottes: Chronik K. 27. – Pest: ibid. K. 26. – Grabow: Gerson's Werke 1. B. S. 467 ff. — Friedrich von Blankenheim: Chronik K. 19.
686. Ach! guter Gott: Chronik K. 20.
687. Zu Vianen: Chronik K. 29. – Liebe: »über den getreuen Haushalter« 3. B. 1. K. — Gehorsam; ib. — Lohn in der Zukunft: 2, 3. – Zelle: 3, 4.
688. Herr: ib. B. 3, K. 7. — Für die Anderen: 3, 4; 2, 2. 5.
689. Die Tugend, welche: 3, 9. 4. — Zur Selbsterkenntniss: 1. 6 — Marienstand: 3, 6. 7. 11; 1. 30.
690. Petrus: 3, 8. — Mosis: 3, 9. – Fuss rühren: 2, 4.
691. Gehorsam: 1, 5. 6. – Glaube: ibid.
692. Das Mass deiner Möglichkeit: 1, 7. — Maria: 2. 6; 3, 4.
695. Behutsamkeit in der Vertraulichkeit: Nachf. 3, 45.
696. Die Züge aus der Biographie des Franziskus (an der Spitze der Werke des Thomas).
711. Was es auch sei: Nachf. B. 3, K. 31. – Alles vergeht: N. 3, 27. — Weltlust u. s. w.: N. 1, 1. — Fluch: N. 3, 26. — Das Auge: N. 1, 1. — Wenn du Alles: N. 1, 20.
712. O des armen: Alleingespräche K. 5. — Tod und Seuchen: N. 3, 20. – Komm h. Verworfenheit: Alleingespräche K. 6. – Ein Nichts: N. 3, 8. 40. — Die uns. an jedem Orte: Reden an die Novizen: 1. B. 5. K. — Wisse, dass: N. 3, 27.
713. Vielartig: Reden an die Nov. 1, 8. — Rebellion: Reden an die Nov. 2, 10. — So dass sie, die von Natur gut und recht: N. 3, 55. – Ueber welches hinaus: Alleingespräche K. 12.
714. Mein Gott und Alles: N. 3, 34. – Und wenn auch Anderes: Alleingespräche K. 1. — Wo war mir wohl: Nachf. 3, 59. – Wer vermöchte zu sagen: Alleingespräche K. 1. – Wer nicht liebt: ib. 2. — O kurzes: ib. 1. — So lange noch: N. 3, 31. — Unähnlich: N. 3, 34.
715. Darum bitte Gott: N. 3, 37. – Nicht auf der nämlichen: Med. 16. – Darin hast du mir: N. 3, 10. — Du o gnädiger: N. 3, 52. — Gar sehr: Red. an die Nov. 1, 5.
716. Sieh, Himmel: N. 3. 10. – Freue dich: Med 1. – O Liebe: Med. 8. — Nicht emporsteigen: Med. 10. — O Weisheit: Med. 2. — Keiner der Heiligen: Med. 10.
721. Person Christi: Med. 10. – Zweck der Menschwerdung: Med. 3. — Der vorbildliche Christus: Med. 20; an die Novizen 1, 3.
722. Gezeigt: Med. 13. — Ein Religioser: N. 1, 25. — Ganz aufgeopfert: N. 4, 8. – Für unsere Sünden: Med. 29; 33.
723. Denn wie einem Religiosen: ib. – Weil er: ib. — Siehe daher: Med. 10. – Das Haupt für die Glieder: Med. 29. – Sieh dein: Med. 3.

S. 724. »Kommt, lasset uns«: Med. 5. – Kind: Med. 9.
725. Er bittet: Med. 6.
726. Betrachte hier: Med. 7. — Füsse, Hände u. s. w. Med. 9.
727. Geistig: Med. 9.
728. Keine Auswahl: Med. 12.
730. Keines Unterrichts bedurft: Med. 20. — Passion: Med. 12; 27.
731. So lange man: Med. 4.
732. Selig die Seele: Med. 26. — Baum: An die Nov. 3, 1.
733. O Kreuz: Med. 26.
734. Das Herz ist: Nov. 1, 8; 4. — Die Liebe zum Schöpfer: Med. 17.
735. Nur nicht unordentlich: 1. Rede an die Brüder; an die Novizen 2, 4; über die Einsamkeit, 1, 16. – O wenn doch nichts anderes: N. 1, 25; 22. – Alles abzuwerfen: N. 3, 26; 4. — Besonnenheit: 5. Rede an die Brüder; Med. 19.
736. Sinnenzucht: An die Nov. 2, 3, 10; 3, 8. — Draussen hüte: Geistl. Uebungen, K. 4. – Hund: Rosengarten, K. 4. — Zur Flucht: An die Brüder, 5. R. — Was das Auge nicht: Lilienthal, K. 18. — Herzensblut: An die Nov. 1, 1. An die Brüder, 5. Rede.
737. Wenn der Mensch alle: N. 2, 11. — Einige betreten zwar: An die Brüder, 1. — Axt: N. 1, 11. — Du musst durch Feuer: N. 1, 22. – Immer sucht die Natur: Von der Ertödtung seiner selbst.
738. Auch die Apostel seien: Med. 35. -- Wie schwere Arbeiten: 1. Brief. – Keine Arzenei: Klosterzucht K. 5. –
739. Um einer Präbende: Nachf. 3, 3. – Jeder habe eben: Nachf. 1, 25. — Grosse Freiheit: Rosengärtlein K. 8. — Wer Sieger: von der Erkenntniss eigener Gebrechlichkeit. K. 6. — Seiner selbst gewaltig: Klosterzucht: K. 10. — Geduld: R. an die Nov. 1, 5; von den 3 Hütten: 1, 1.
740. Unser ganzer Friede: N. 2, 3, — Gehorsam: Nov. 1, 7; 3, 1; N. 1, 9; Herberge der Armuth, K. 5. Auch spreche Gott oft: von der Demuth. — Nichts für sich zurückbehalten wollen: Klosterzucht, K. 4.
741. Nichts ist ruhiger: Nov. 1, 7. – Selbst wenn die eigene Meinung: N. 1, 9. — Demuth: Nov. 1, 8, 9. — Ein Baum, der: Gespräche der Nov. K. 2. — Wenn Gott aus: Nov. 1, 9.
742. Aus jenem Doppelten: Nov. 2, 7. — Glückliche Stunde: Alleingespräch, K. 3. — Auch das: N. 2, 2.
743. Sittlicher Segen: Rosengärtlein, K. 16. Von den 3 Hütten, K. 2. — In der wahren: N. 3, 52. — Loskaufen, besänftigen: Med. 21.
744. Zusammenhängen: 3 Hütten 1, 15. — Ein Diener Gottes: Klosterzucht, K. 9. — Mässigung, ibid. K. 12. — Das Gebet: Herberge, K. 17; 18; 19.
745. Feuer, Keil: Rosengärtlein, K. 4; 3. Brief. – Heilige Worte:

— Hier werde ich: Med. 8. — Die Natur: N. 2, 4; Selbstg. K. 12. — Während umgekehrt: Roseng. K. 10. — Herr, du weisst: N. 3, 15. — Ein wahrer Hebräer: N. 3, 38.

S. 762. Aus einem reinen Herzen: N. 3, 31. — Ausserhalb: Nov. 1, 8. - Umgekehrt adeln: N. 1, 15. — Die Werke beweisen: 3. Brief. — Nimmer lässt sich: Klosterzucht, K. 11. — Die Liebe nicht müssig: Roseng. K. 13.

763. Die Oszillationen: N. 2, 1. 3, 51. Med. 15. Nov. 3, 9. Handbüchlein f. die Kleinen, K. 3.

764. Christus der Weg: 3, 56. — Verdienst Christi: Nov. 3, 1. — Darin, dass Christus durch den Glauben: Klosterzucht, K. 13.

765. Der feurige Wagen des Elias: Roseng. K. 16. — Dankbarkeit: Roseng. K. 25. - Bist du in Trübsal: Roseng. K. 7.

766. Wer einem andern: Roseng. K. 17. — Für Christo: Med. 25. — Ersatz: Med. 24.; die drei Hütten 1, 9; 3, 8. — Sich ganz Gott geben: Alleingespräch, K. 25. - Welche Ehre: ibid. 22.

768. Ueberfliessendes Verdienst Christi: Alleingespräch, K. 22. Brief 6.

768. Du musst oft thun: N. 3, 49. — Geduld: N. 2, 12; 3, 57. — Wäre er unserer: Lilienthal, K. 16. — Genugthuung: Lilienthal K. 6. — Den Willen brechen: 3. Brief.

769. Blick auf Andere: N. 3, 19. — Wer ist aber dieser: Lilienthal, K. 16. — Würde das Kreuz den Menschen tragen: Nachf. 3, 12.

770. Gross, ja sehr Grosses: N. 4, 9. — Die Verdienste sind nicht darnach: N. 2, 9. — Miethlinge: N. 2, 10.

771. Wenn daher Gott: Von der Erkenntniss der eig. Gebrechlichkeit, K. 5. — Um zur Demuth: Lilienthal, K. 2. - Es ward keiner so hoch: N. 2, 9. — Seine Weise ist: Alleingespräch: K. 1. — Spiel: Alleingespräch: K. 13.

772. Der Herr ist immer da: Ueber die Einsamkeit, K. 19. - Wenn Freunde: N. 2, 4. - Wenn der Mensch dahin kommt: N. 1, 25. — Gebenedeiet: N. 3, 17.

773. Edler ist ein Tropfen: An die Brüder, 1. R. — Ich will: N. 3, 12. — Vorschmack: An die Br. 1. R. - Die Sicherheit voll der Furcht Gottes: N. 1, 20. — Beispiel eines Bruders: N. 1, 25.

774. Ich wollte, ich: N. 1, 10. — Nur mit Gott: N. 1, 8. — Liebe zu Allen: N. 1, 8. — Wie die Kohle: Roseng. K. 1.

775. Von sich selbst nicht: N. 1, 2. — Was an Andern missfalle: N. 1, 25. — Leider: N. 1, 4. — Folge du: Vom Haushalter, 1, 15. - Das Richten Anderer: N. 1, 14; 16; 2, 3; 35. — Bedenke: Lilienthal, K. 24.

776. Rose oder Dorn: Roseng. K. 15. — Die heute mit dir: N. 2, 1. — Der Ruhm der Guten: N. 2, 6.

S. 777. Um Menschen sich nicht kümmern: N. 3, 28; 3, 15. — Worte fliegen durch die Luft: N. 3, 46. — Paulus: N. 3, 36.
778. Segen: N. 1, 12. — Wie junge Füllen: Nov. 1, 5. — Gemeinsamkeit: Nov. 1, 1; 2.
780. Salziges Meer: Nov. 1, 1. — Märtyrer: Nov. 2, 2. — Apostolisch: Märtyrer, 34; 36. — Er selbst dankt Gott: Med. 15. — Bedenke: 4. Brief.
781. Identisch: ibid. und Roseng. K. 2.
782. Lies nie: N. 3, 43. — Was nützt es: N. 1, 1. — Wissenschaft ohne: N. 1, 2.
783. O wenn sie: N. 1, 3. — Diess zu ergründen · Med. 1. — Warum der Eine es so gut habe: N. 3, 58.
785. Heiligung: Nov. 1, 3. — Zachäus: Alphabet. — Wer gut lebt: Roseng. K. 6. — Es ist ein grosser Fehler: Klosterzucht, K. 2. — Gut ist: Roseng. K. 12. — Jeder Mensch: N. 1, 2. — Schlecht Latein: Lehrb. K. 2.
786. Es schweige: Lilienthal, K. 29. — Ich bins: N. 3, 43. — Nicht tadelhaft: N. 1, 3. — Dem alle Dinge: N. 2, 1. — Von Gott gelehrt: N. 3, 43.
787. Bücher: Lehrbüchlein, K. 3. — Aber wie unter: Handb. der Mönche, K. 4; Lehrb. K. 6.
788. Nichts ist: Lehrb. K. 1. — Die Lehre Christi: N. 1, 1. — Wenn nicht offenbarlich: Klosterzucht, K. 15. — So oft: Roseng. K. 18.
789. Ist es dir: Einsamkeit, K, 9. — Vielleicht: Ibid. K. 10. — Wo daher: Klosterzucht, K. 1.
790. Fleissiges Forschen: N. 1, 1. — Jedes einzelne Wort: Handb. K. 5. — Dass so viele: Lilienthal, K. 21. — Je fleissiger man: N. 3, 11. — Kannst du nicht: Lilienthal: K. 21; vergl. N. 1, 5; 3, 3; vom Haushalter: 1, 21.
791. Kern, Schale: Alleingespräch: K. 15. — Wer die Worte Christi: N. 1, 1. — Geist Gottes: N. 1, 5. — Sie wirken bloss: N. 3, 2. — Erklärungen der Gelehrten; Lilienthal, K. 21.
792. Die Gemälde: Lehrb. K. 9. — Feste: Med. 4, 8; Lehrb. K. 9.
793. Reliquien: Nov. 3, 10; Lehrb. K. 9. — Wallfahren: N. 4, 1.
794. Predigt: Nov. 3, 9. — Sakramente: Alleingespräch, K. 32.
795. Speise und Licht: N. 4, 11. — Abendmahl: N. 4, 1; 2, 4. 5; 7; 10; 11; 12; 14; 15; 18. Nov. 3, 8. Geistiges Abendmahl: Stillschweigen 2, 33.
799. Maria: Nov. 3, 2; 3; 4. Med. 10. — Heilige: Klosterz. K. 15.
800. Agnes: Nov. 37. — Beispiele: Nov. 3, 8.
801. Alles Nothwendige in Christo: N. 1, 25. — Stelle Jesum: Klosterz. K. 2.
802. Wegen der Erhabenheit: Klosterz. K. 2. — O Herr Gott: Lilienthal, K. 26. — Dort hat man: Alleingespräch, K. 21.
803. Unersättlich: K. 20. — Was verweile ich: Einsamkeit, K. 6 — Ach, hättest du doch: Einsamkeit, K. 7. — Thräne: ibid. K. 20.

S. 804. Wesentlicher Lohn: Nov. 3, 8. — Krass: N. 1, 24. – Denn nichts kann: Alleingespräch, K. 3; 6. — Dort schwer: N. 1, 24. – Anklage: Nov. 2, 7; an die Brüder R. 6.

805. Gebet: Geistl. Uebungen: K. 6; Brief 5.

806. Selbstbekenntniss: Alleingespräch: K. 25. K. 1. — Kämpfe; ibid. K. 16.

807. Seneka, Ovid: N. 1, 20; 13. – Ignatius: Med. 1. — Märtyrerlegenden; Nov. 3, 8; Geistl. Uebungen: K. 11. — Dominikus; Von der Klosterz. K. 6.

808. Reden auf die Agnes: Nov. 3, 8. — Kirchweihpredigten: Nov. 3, 9.

810. Innere Erleuchtung: Med. 12.

Druckfehler.

Seite		Zeile			lies:		statt	
Seite	3	Zeile	17	v. u.	lies:	Italien sei	statt	sei.
-	13	-	15	- -	-	1337	-	1339.
-	19	-	9	- -	-	Königshofen	-	Königshofer,
-	65	-	3	- o.	-	nur	-	nun.
-	98	-	13	- u.	-	den	-	der.
-	103	-	8	- o.	-	etwas mit	-	das mit.
-	107	-	12	- -	-	Weise	-	Reise.
-	108	-	12	- -	-	versehe	-	verstehe.
-	111	-	10	- -	-	S. 78	-	S. 18.
-	199	-	13	- -	-	denn	-	denen.
-	295	-	18	- -	-	ebenso sehr	-	aber sehr.
-	545	-	16	- u.	-	gewähren	-	gebähren.



